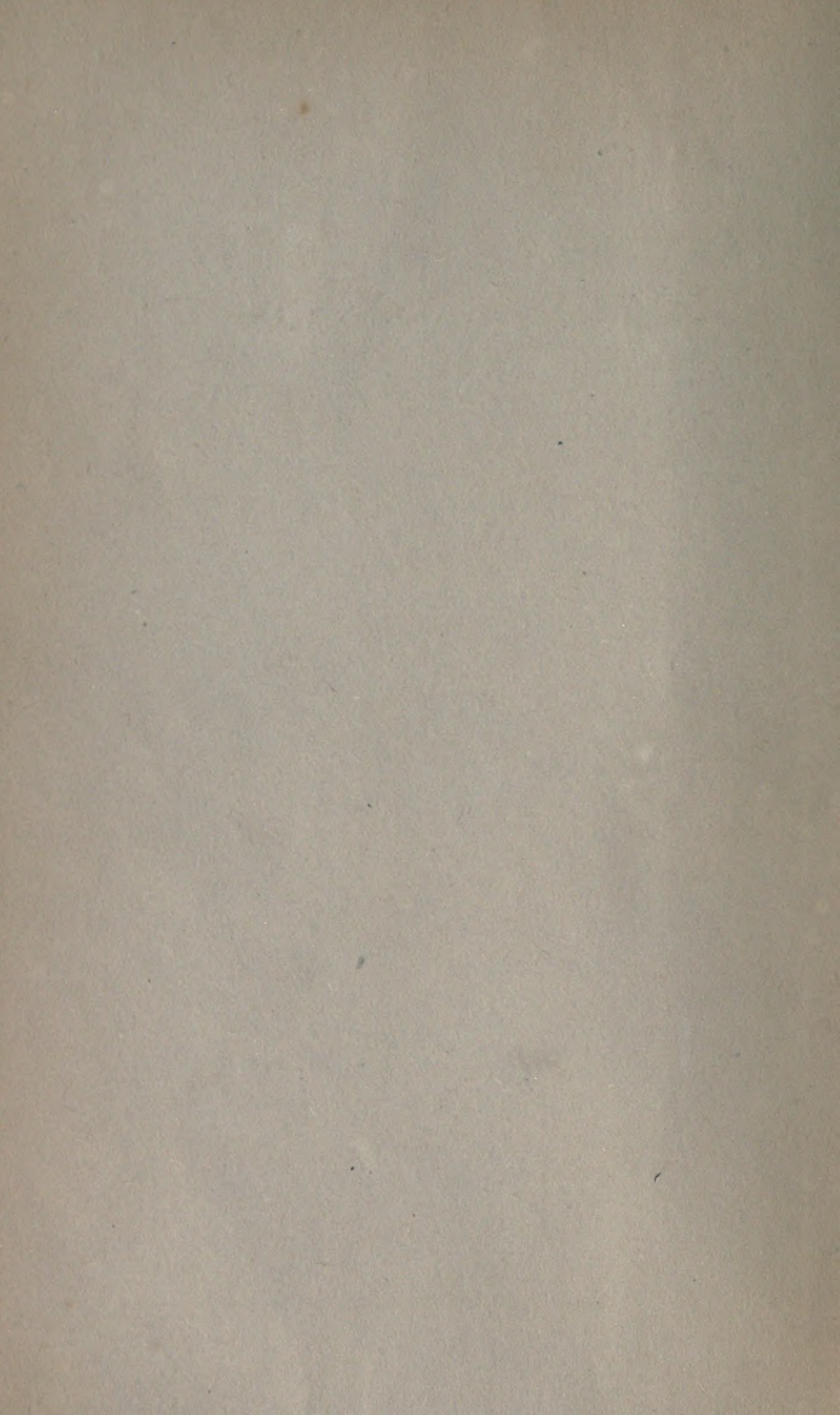










Stimmen der Zeit

Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart

97. Band



Freiburg im Breisgau · 1919
Herdersche Verlagshandlung
Berlin, Karlsruhe, Köln, München und Wien



Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

Inhalt des siebenundneunzigsten Bandes.

Abhandlungen.

Übersichten.

Umschau.

Verzeichnis der besprochenen Schriften.

Zur Literaturgeschichte der Evangelien.

Vor einigen Jahren habe ich in den „Stimmen“ über zwei Einzelfragen aus der Entstehungsgeschichte der Evangelien geschrieben (86 [1914] 379—393; 87 [1914] 136—150). Es läßt sich aber auch ein ziemlich scharfes, geschlossenes Bild ihres Werdens gewinnen. Man braucht zu diesem Zwecke nur die Nachrichten der ältesten Überlieferung zusammenzufassen, sie aneinander und an den Evangelien selber zu prüfen, so daß sie sich gegenseitig regeln und ergänzen, und dann das Ganze in die damaligen Zeitverhältnisse hineinzustellen. Diese kennen wir zur Genüge, teils aus der Apostelgeschichte, teils aus einzelnen Angaben der Briefe des hl. Paulus und der andern neutestamentlichen Schriften, teils aus den Darstellungen des Flavius Josephus in seiner Geschichte des „Jüdischen Krieges“ und in den letzten Büchern seiner „Jüdischen Altertümer“. So erhält man eine wirkliche Literaturgeschichte der Evangelien; und, was von hoher Bedeutung ist, sie stimmt mit allem überein, was die Kirche, auch in ihren letzten Entscheidungen, über die Evangelienfrage aufrechthält.

Die Arbeit ist wesentlich vollständig geschehen in meinem soeben erschienenen Buche, das den gleichen Titel trägt wie dieser Aufsatz[1]. Es dürfte nicht unangebracht sein, an dieser Stelle in kurzen Zügen die geschichtliche Entwicklung zu zeichnen, die zur Abfassung unserer Evangelien geführt hat, und aus der sie alle, jedes in seiner Eigenart, verständlich werden. Die Untersuchungen, die näheren Einzelheiten und alle Belege bleiben hier beiseite. Dafür sei ein für allemal auf mein Buch verwiesen. Es kommt nur darauf an, den Gang der evangelischen Literaturgeschichte vorzuführen, der gewiß für jeden gebildeten Katholiken wissenswert ist. Dabei empfiehlt es sich, in der Darstellung die drei älteren Evangelien vom vierten, vom Johannesevangelium, zu trennen; denn wie diese Schriften selbst, so ist ebenfalls ihr Werden sehr verschieden. Zunächst sei also nur von den drei ersten Evangelien, von Matthäus, Markus

---

[1] Unsere Evangelien. Akademische Vorträge von Hermann J. Cladder S. J. Erste Reihe: Zur Literaturgeschichte der Evangelien. 8° (VIII u. 262 S.) Freiburg 1919, Herder. *M* 7.60

und Lukas, die Rede. Es braucht kaum ausdrücklich hinzugefügt zu werden, daß im folgenden nicht jede einzelne Aufstellung volle Sicherheit beansprucht. Das ist in geschichtlichen Fragen überhaupt nicht zu erreichen. Es muß daher auch hier genügen, wenn die Hauptansichten sich streng beweisen lassen, die übrigen gute Gründe oder wenigstens alle Wahrscheinlichkeit für sich haben und keine gesicherten Kenntnissen widerspricht.

Die Geschichte der Evangelien beginnt mit der Geschichte der christlichen Kirche. Die Sionsvorstadt, im Südwesten des heutigen Jerusalem, befand sich vor dem Bau von Älia Capitolina an Stelle der zerstörten Stadt durch Kaiser Hadrian, um 130 n. Chr., innerhalb der Stadtmauern. Dort, wo man seit unvordenklichen Zeiten den Abendmahlsaal verehrt, und wo sich seit fast zwanzig Jahren die Kirche Mariä-Heimgang (Dormition) erhebt, lag das Haus der Maria, der Mutter des Evangelisten Markus. Es war die Wiege der Kirche und der Evangelien. Hier hatte der Heiland mit seinen Jüngern das letzte Abendmahl gefeiert; hier sammelten sich nach der Himmelfahrt des Herrn die ersten Gläubigen um Petrus und die übrigen Apostel. Diese hatten ihre galiläische Heimat verlassen und verblieben auf Geheiß ihres scheidenden Meisters in Jerusalem, um hier die Herabkunft des Heiligen Geistes zu erwarten und dann ihre Zeugentätigkeit zu beginnen, in Jerusalem und im ganzen Judenland und in Samaria und bis an die Grenzen der Erde. Aus ihrem Zeugnis sollten die drei ersten Evangelien erwachsen, sie sollten die Abschnitte bezeichnen auf dem Wege, auf dem die Apostel die frohe Botschaft von Jerusalem hinübergetragen haben in die Heidenwelt des Westens.

Auf Jahrzehnte hinaus, bis zur Flucht der Christen ins Ostjordanland vor der Belagerung der heiligen Stadt durch Titus, blieb Jerusalem der Sitz der Urkirche und der Mittelpunkt der palästinensisch-jüdischen Christenheit. Auf Jahre hinaus, bis zur Flucht des hl. Petrus aus dem Kerker des Königs Agrippa I. i. J. 42, blieb Jerusalem und blieb das Haus auf dem Sion auch der Sitz der Apostel. Um sie versammelte sich die älteste Christengemeinde. Petrus war ihr Haupt, er leitete sie. Er war ihr Sprecher nach außen; er war es zweifellos auch nach innen, wo alle in der Lehre der Apostel, in der Gemeinschaft des Brotbrechens und im Gebete verharrten. Selbst als es nötig wurde, in der wachsenden Kirche für die Armenpflege, für die Besorgung des Tisches Diakone aufzustellen, behielten sich die Apostel noch immer die Leitung des Gebetes und den Dienst des Wortes vor.

Worin bestand dieser Dienst des Wortes und was enthielt namentlich diese Lehre der Apostel? Vor den ungläubigen Juden, die sich in Jerusalem zusammenfanden, legte man das Zeugnis ab für die Auferstehung des Gekreuzigten aus dem Grabe und wies hin auf die Erfüllung der Weissagungen in Jesus Christus. Beim Brotbrechen begingen die Gläubigen das Gedächtnis des Todes des Herrn. Die Lehre der Apostel aber war die Lehre dessen, der sie gesandt hatte; es waren die Worte des Herrn, durchflochten mit den Erinnerungen an seine Taten. Der Auferstandene selbst hatte ihnen den Auftrag gegeben: „Lehret sie alles halten, was ich euch geboten habe.“ So wie es das Bedürfnis dieser Lehre mit sich brachte, erzählte Petrus, gewiß nicht zum ersten Male in Rom, sondern von Anfang an, bereits in Jerusalem, von den Worten und Taten des Herrn, die er und seine Mitapostel drüben in Galiläa, von den Tagen Johannes' des Täufers an, bei ihrem Meister erlebt hatten. So erzählte Petrus, und so erzählten, nach ihm und neben ihm, auch die übrigen Apostel, schlicht und einfach, wie Leute aus dem Volke erzählen. Sie erzählten, was sie gesehen und gehört hatten und was noch frisch und lebendig vor ihrem Geiste stand. Als sie damit begannen, waren ja erst einige Wochen seit dem Tode des Herrn und einige Monate seit jenen ergreifenden Erlebnissen verstrichen.

Ganz von selbst setzte sich durch die steten Wiederholungen in der rasch wachsenden Gemeinde allmählich eine bestimmte Auswahl und, bis zu einem gewissen Grade, selbst eine bestimmte Prägung dieser Erzählungen fest. Aber gewiß dachte auf lange Zeit niemand an eine Aufzeichnung derselben. Das Volk, das die erste Kirche bildete, namentlich aber das jüdische Volk jener Tage, war kein Bücher lesendes Volk, und die Apostel waren keine Leute der Feder. Ob wohl Petrus und manche andere unter den Zwölfen überhaupt schreiben, ob sie alle lesen konnten? Aber selbst in den Schulen der jüdischen Schriftgelehrten von damals wurde nicht geschrieben. Alles war sogar bei ihnen auf die mündliche Überlieferung gestellt. Schnell prägte sich, was man immer wieder hörte, vielfach fast bis aufs Wort, dem Gedächtnis der Zuhörer ein, und die Hörer trugen das Gehörte weiter, zu Freunden und Angehörigen, zu Nachbarn und Bekannten, zu Gläubigen und Ungläubigen.

Was Petrus und die andern also im Schoße der ältesten Gemeinde vortrugen, erhielt vielleicht zuerst, als es nach auswärts drang, einen gewissen Abschluß. Es waren die Erzählungen der „Nazaräer“ oder

„Galiläer", wie die Christen noch lange im Munde der Juden hießen. Aber auch für die Gläubigen gewannen sie, im Gegensatz zu dem, was man sonst von den vielen Zeugen des Lebens Jesu oder einzelner seiner Taten und Worte hören mochte, ein besonderes, sogar ein gewisses amtliches Ansehen: es war die Überlieferung der Apostel, es waren die Erzählungen des Petrus. Mit der Zeit, mit der inneren Entwicklung der Kirche, mit der Feindschaft der Juden und dem Gegensatz zwischen ihnen und den Gläubigen, auch mit dem Einfluß, den die Urgemeinde in immer weiteren Kreisen in Jerusalem selbst, im Umkreis der Stadt und, durch das Zusammenströmen der Pilger an den großen jüdischen Festen, über das ganze Judenland und vereinzelt sogar bis ins Ausland gewann, erhielten notwendig auch die Erinnerungen an den Herrn immer größere Bedeutung und immer größere innere Festigkeit.

Ganz besonders mußten sie allen andern Nachrichten geschlossen gegenübertreten, seit Petrus und die Apostel Jerusalem hatten verlassen müssen und ihrer Tätigkeit in der Urgemeinde ein Ziel gesetzt war. Bis dahin hatten sie zwölf Jahre Zeit gehabt, sich zu einem lebendigen und bestimmt ausgestalteten Erzählungsschatze auszuwachsen. Seit dem Sommer 41 n. Chr. weilte Agrippa I. als Erbe des gesamten Reiches Herodes' d. Gr. in Jerusalem. Er ließ Jakobus Zebedäi enthaupten und gegen Ostern 42 Petrus ins Gefängnis werfen. Petrus entkam wunderbar, und mit ihm begaben sich wohl auch die übrigen Apostel an einen andern Ort. Von da an stand Jakobus, der „Bruder des Herrn", mit einem Kreise von „Ältesten" an der Spitze der Kirche zu Jerusalem. Der Geist des damaligen Judentums bürgt dafür, daß man die Lehren der Apostel, die Petruserzählungen, wie eine wohlverpichte Zisterne das Wasser, zu bewahren suchte, ohne einen Tropfen zu verlieren, aber auch ohne vom Eigenen etwas hinzuzutun. Man wird sich jedoch die Erzählungen und die Gleichnisse und Sprüche des Herrn für diese Zeit nicht als fortlaufende Darstellung oder auch nur als eine Sammlung mit fester Ordnung, sondern vielmehr als eine Anzahl loser Stücke, höchstens mit den ersten Anfängen durchaus kunstloser, recht naheliegender kleinerer Gruppen zu denken haben. Die einfachsten Abschnitte des Markusevangeliums, z. B. die Täufererzählungen, der erste Tag in Kapharnaum oder die Ereignisse am See Genesareth und die Unterweisung der Jünger, können davon vielleicht noch eine ungefähre Vorstellung geben. Etwa zwanzig Jahre später sollte das ganze zweite Evangelium aus den Petruserzählungen hervorgehen.

Ehe Petrus Jerusalem verlassen mußte, war längst auch andern, selbst Nichtaposteln, die Aufgabe zugefallen, Christus zu predigen und das mündliche Evangelium den Gläubigen zu erzählen. Die älteste Gemeinde bestand aus Juden, im allgemeinen aus Eingeborenen Palästinas. Ihre Sprache war, wie die des Heilandes, das Aramäische. Doch außer diesen „Hebräern" gab es in der heiligen Stadt auch Griechisch sprechende Juden, sogenannte „Hellenisten", aus der griechischen Welt des Westens. Wir hören von einer Synagoge der Libertiner (römischer Juden?), Cyrenäer und Alexandriner und derer aus Zilizien und Asien. Auch bei den Hellenisten hatte der christliche Glaube frühzeitig Anhänger gefunden. Sie werden zum ersten Male genannt, als sie gegen die Hebräer klagten, daß ihre Witwen bei der täglichen Armenpflege zurückgesetzt würden. Diese Fremden führten also bis zu einem gewissen Grade ein Sonderleben unter den Juden Jerusalems. Die Verschiedenheit der Sprache brachte das mit sich. So war es daher auch in der ältesten Kirche. Übrigens wurden damals sogar die Schüler der Rabbiner auch im Griechischen unterrichtet. Erst nach der Zerstörung Jerusalems verbot jüdischer Haß die Beschäftigung mit der griechischen Literatur. Auch die römischen Beamten und die fremden Kaufleute bedienten sich im Osten der griechischen Sprache. Das jüdische Land war von „griechischen" Städten umgeben und durchsetzt. In Galiläa gab es mitten unter der jüdischen Bevölkerung viele Heiden, d. h. wenigstens zum Teil „Griechen". Dort wie in Jerusalem, dem Sitze jüdischer Bildung, war daher das Volk bis zu einem gewissen Grade zweisprachig. Selbst unter den Aposteln trugen zwei, Philippus und Andreas, griechische Namen, und in Jerusalem war Barnabas, der Bruder oder Schwager der Mutter des Markus, ein Levit aus Cypern, ebenso wie Saulus, der spätere Paulus, aus Tarsus in Zilizien, ein Hellenist.

Als die Klagen der christlichen Hellenisten lautgeworden waren, stellte man für die Besorgung der Armen sieben Diakone auf, die, nach ihren Namen zu schließen, sämtlich Hellenisten waren. Wer hatte sie bekehrt? Jedenfalls wurde auch ihnen das mündliche Evangelium nicht vorenthalten, schon zu einer Zeit, als noch die Apostel allein die Leitung des Gottesdienstes und die Verkündigung des Wortes in der Hand hatten. Bald darauf predigte allerdings auch Stephanus. Doch das ist gewiß eine weitere Stufe der Entwicklung, die erst etwas später erreicht wurde. Als Paulus drei Jahre nach seiner Bekehrung in Jerusalem weilte, versuchte auch er es, freilich ohne Erfolg, die Hellenisten zur Annahme der frohen

Botschaft zu bewegen. Sehr bald sind also die Erzählungen vom Herrn nicht nur auf aramäisch, sondern daneben auch auf griechisch weitergegeben worden. Man möchte dabei zunächst an die Apostel Philippus und Andreas als die Vermittler denken. Jedenfalls haben die Apostel diese „Griechen" nicht einfach ihrem Schicksal überlassen.

Bei ihnen wurde die ruhige Entwicklung der Urkirche zuerst ernstlich gestört. Von Anfang an scheint die Gärung, welche der Sauerteig des Christentums hervorrief, hier viel lebhafter verlaufen zu sein als bei den geistig etwas schwerfälligen Hebräern. So war es auch später. Stephanus war die Veranlassung des ersten Verfolgungssturmes, und Saulus aus Tarsus stand alsbald an der Spitze der Verfolger. „Alle" wurden über das Judenland und über Samaria zerstreut. Gemeint sind wohl hauptsächlich die christlichen Lehrer, und zwar die hellenistischen; denn die Apostel blieben in Jerusalem zurück und mit ihnen gewiß auch der Grundstock der hebräischen Gemeinde. Als Betroffene sind tatsächlich fast nur Hellenisten genannt. Sie nahmen „das Wort" des Evangeliums mit und trugen es weithin bis über das jüdische Land hinaus: der Diakon Philippus nach Samaria und in die Städte der philistäischen Küste bis nach Cäsarea; andere flohen, wie es scheint, nach Damaskus; andere kamen nach Phönizien, nach Cypern und bis nach Antiochien, der Hauptstadt Syriens. Sie sprachen nur zu den Juden vom „Wort". Aber es waren Männer aus Cypern und aus Cyrene darunter, die auch den „Griechen" zu Antiochien den Herrn Jesus verkündeten; vielleicht waren es Symeon mit dem Beinamen Niger und Lucius von Cyrene und Manahen, der „Milchbruder" des Tetrarchen Herodes.

Mit der Glaubenspredigt trugen sie aber auch die Erzählungen vom Herrn, die sie in Jerusalem gehört hatten, über das ganze Land. Hier draußen waren sie noch viel unentbehrlicher als in Jerusalem. Es waren die Petruserzählungen, doch in dieser frühen Zeit sicherlich noch in ihrer lockersten und unentwickeltsten Gestalt. Alsbald wurde auch durch die Sendung des Barnabas aus der Urgemeinde nach Antiochien die gewissermaßen amtliche Fühlung mit dem apostolischen Kreise in Jerusalem dauernd hergestellt. Von Antiochien aus nahm sodann das mündliche Evangelium durch die Missionsreisen des Barnabas und besonders des hl. Paulus seinen Weg westwärts, nach Cypern und in die griechische Welt Kleinasiens, des europäischen Mazedoniens und Griechenlands. Der jugendliche Markus, der „Sohn" des hl. Petrus, der in seinem elterlichen Hause auf

dem Sion die ganze Entwicklung der apostolischen Überlieferung bis zur Gefangennahme Petri miterlebt und sie in sein frisches Gedächtnis aufgenommen hatte, war der Begleiter seines Oheims Barnabas. Und als Paulus sich bei seiner zweiten Reise von Barnabas und Markus trennte, trat ein anderes angesehenes Mitglied der Urkirche, Silas oder Silvanus, neben ihm in die Stellung des Barnabas ein. Auch in den syrischen Gemeinden fehlte es nie an lebendiger Verbindung mit der ältesten apostolischen Kirche und ihrem „Evangelium".

Dieses mündliche Evangelium, das sich auf solche Weise von Anfang an über die ganze werdende Christenheit verbreitete, besaß auch in seiner vollen Entwicklung noch keineswegs die Geschlossenheit eines Buches. Es umfaßte zweifellos im wesentlichen den gemeinsamen Stoff unserer drei ersten Evangelienbücher. Aber es enthielt ihn immer noch im Zustande der Auflösung, in kleineren Gruppen und in einzelnen Erzählungen. Man wußte, daß die Täufererzählungen den Anfang bildeten. Man wußte auch, daß der größte Teil des Wirkens Jesu Galiläa angehört hatte. Diesem stellte man die Leidens- und Auferstehungserzählungen zur Seite und schickte ihnen alles vorauf, was man über die Ereignisse in Jerusalem zu erzählen hatte, sei es aus den letzten Tagen des Herrn oder aus seinen früheren Festbesuchen. Die Einzelstücke mochten eine ziemlich bestimmte Prägung besitzen. Aber selbst die Auswahl des Stoffes war keine durchaus feste. Jeder Apostel, und ähnlich die andern „alten Jünger", wird aus dem Jerusalemer Gemeindeschatze bald dies bald jenes vorgebracht und aus der eigenen Erinnerung oder auch aus seinem sonstigen Sonderwissen bald dies bald jenes beigefügt haben. Das alles spiegelt sich noch deutlich in den Verhältnissen der späteren geschriebenen Evangelien wider.

Wir stehen in den vierziger Jahren. Heidenkirche und Judenkirche, diese mit den Uraposteln, jene mit Paulus und Barnabas als Führern, bestehen bereits nebeneinander. Jede verfolgt ihre eigenen Pfade, auch in der Entwicklung zu ihrem eigenen geschriebenen Evangelium. Schon bald hat Paulus dem jungen Christentum durch seine ersten Briefe auch den Weg zur Literatur gewiesen. Aber bis zur Abfassung von Evangelienbüchern verging noch geraume Zeit. Nicht die einfachste Wiedergabe des mündlichen Evangeliums durch Markus in Rom kam zuerst zustande, sondern die viel reichere und kunstvollere Darstellung des Apostels Matthäus. Markus hatte die ursprünglichen Petruserzählungen in seinem treuen Ge-

dächtnis in die Heidenmission mit hinausgenommen und blieb dann von der innerjüdischen Entwicklung so ziemlich abgeschnitten, bis er seine Schrift verfaßte. Dagegen bereitete sich im Judenlande, namentlich in Jerusalem, nach und nach sowohl eine Art Kunstform der Überlieferung als auch die ganze Lage der Kirche und der Apostel unter den Juden vor, die zuletzt zur Veröffentlichung des Matthäusbuches, unseres ersten Evangeliums, führen sollte.

Schon in den ersten Jahren der Kirche waren nicht allein Leute aus dem Volke, sondern auch jüdische Priester und selbst Pharisäer in sie eingetreten. Das Leben der ältesten Christen, auch ihr religiöses Leben, blieb in enger Verbindung mit dem ihrer Volksgenossen. Wie der christliche Gottesdienst zeigt, schlossen sie sich sogar bei ihren eigenen Zusammenkünften den gewohnten jüdischen Formen an. Besonders seit die Apostel sich verborgen halten mußten, als Jakobus mit den „Ältesten“ die Jerusalemer Gemeinde leitete, gewann naturgemäß auch auf die Überlieferung des mündlichen Evangeliums die Eigenart jüdischer Schriftgelehrsamkeit ihren Einfluß. Ganz wie wir es in den ältesten Aufzeichnungen der Rabbinen etwa 150 Jahre später finden, reihte man auch bei den Erzählungen vom Herrn, und besonders bei seinen Worten, Gruppen ähnlicher oder sonst zusammenpassender Stücke nach bestimmten Zahlen aneinander, um sie dem Gedächtnisse besser einzuprägen. Auch der Parallelismus ähnlicher oder gegensätzlicher Stücke, die Symmetrie usw. wurden als Stützen des Gedächtnisses verwandt und künstlerisch ausgebildet. Schon die Propheten des Alten Testamentes waren so verfahren, und auch dem Heiland selbst ist diese Art vertraut gewesen.

So finden sich denn häufig genug Parabel- und Spruchpaare, aber auch Paare von Erzählungen; z. B. die Parabeln vom Senfkorn und vom Sauerteig; oder der Spruch an den Schriftgelehrten von den Füchsen, die ihre Höhlen haben, und der Spruch an den Jünger, der erst seinen Vater begraben will; oder die Erzählung von der Teilnahme Christi am Gastmahl des Matthäus, an der sich die Pharisäer stießen, und die andere von den Johannesjüngern, die sich ärgern, weil Jesu Jünger nicht fasten. Anderswo haben solche Reihen drei, sieben oder gar zehn Glieder. Nicht alles hat hier die Überlieferung gemacht; manches rührt ohne irgendeinen Zweifel vom Heiland selber her. Aber anderes dergleichen kann nur die Überlieferung oder, in ihrer weiteren Durcharbeitung, der Evangelist geschaffen haben. Kurz, es kam Kunst, und zwar jüdische Kunst, in die

ursprünglich so schlichten Erzählungen der Apostel hinein. Wie weit diese Kunst schon damals gegangen ist, läßt sich nicht mehr feststellen. Wir haben nur noch das Endergebnis, das Matthäusevangelium. Doch dieses ist schließlich das Werk eines einzelnen Künstlers, die Schöpfung des ersten Evangelisten. Allein die Vergleichung von Matthäus und Lukas, namentlich wo sie Reden Christi wiedergeben, läßt auch das Schaffen der Überlieferung noch mit Händen greifen.

Während so innerhalb der christlichen Gemeinde die Form der apostolischen Überlieferung allmählich jener künstlerischen Vollendung entgegengeführt wurde, die sie durch die Hand des Zöllnerapostels erhalten sollte, vollzog sich im Judenlande eine andere Entwicklung, die ebenfalls, und in noch viel tieferer Weise, das Erscheinen und die Beschaffenheit des Matthäusevangeliums verursacht hat. Es war die Verhärtung der Juden in ihrem Unglauben und in ihrem Haß gegen alles Christliche.

Vielverheißend, wie die ersten Tage der öffentlichen Wirksamkeit des Heilandes selbst, waren auch die Anfänge der apostolischen Predigt in Jerusalem. Doch wie bei Christus, so folgte auch bei den Aposteln nur allzubald der Rückschlag. Der Herr selbst hatte es vorausgesagt. Die ersten Schritte der Hohenpriester und des Hohen Rates gegen Petrus und Johannes und gegen die Gesamtheit der Apostel hatten wenig geschadet; etwas mehr schon die Verfolgung der Hellenisten, obwohl sie auch ihren Nutzen brachte. Dann kam die Regierung des „frommen" Agrippa. Er machte der öffentlichen Wirksamkeit der Zwölf ein Ende. Nach seinem Tode (im Jahre 44), als römische Statthalter für ganz Palästina an die Stelle der herodäischen Fürsten getreten waren, griff alsbald unter der Mißwirtschaft der Landpfleger jene Gärung immer mehr um sich, die schließlich zum Kriege mit Rom und zum Untergang des jüdischen Staates führte. Treu hielten indes die Apostel im Lande aus, und noch auf dem Apostelkonzil, im Jahre 51, dachten sie nicht daran, Palästina preiszugeben. Aber lange war ihres Bleibens nicht mehr. Als Paulus mit den Almosen der Heidenkirchen zu Pfingsten 58 nach Jerusalem kam, scheint kein Apostel mehr dort geweilt zu haben. Er wandte sich an Jakobus und die Ältesten. Damals offenbarte sich die ganze Wut des jüdischen Hasses gegen den erfolgreichen Prediger Jesu Christi. Selbst bei den Judenchristen ging die nationale Erregung sehr hoch. Wenige Jahre später wurde sogar der gesetzestreue „Herrnbruder" Jakobus von den Juden ermordet, und in dem bald nachher ausbrechenden Kriege mußten die Christen in das Ostjordan-

land fliehen, während das Gericht über Stadt und Volk der Juden hereinbrach.

Kurz vor oder kurz nach der Gefangennahme des hl. Paulus müssen die überlebenden Apostel sich von dem widerspenstigen Volke und vom jüdischen Lande abgewandt haben. Sie lenkten ihre Schritte zu den „Völkern", um ihnen das Heil zu bringen, das Israel hartnäckig von sich gewiesen hatte. Ihre Wege im einzelnen sind uns nicht bekannt, eine üppige Saat wuchernder Legenden hat ihre Spuren verwischt. Aber ihr Abschied vom Heiligen Lande hat uns ein Denkmal von höchstem Werte hinterlassen: damals schrieb Matthäus sein Evangelium, ein feierliches, triumphierendes Glaubensbekenntnis, eine erschütternde Überführung des schuldigen Judenvolkes. Damit schüttelten die Apostel den Staub des Judenlandes von ihren Füßen: das Schicksal Sodomas nahte heran.

In jüdischer Sprache, in den jüdischen Kunstformen seiner Zeit, wie sie z. B. auch im jüdischen sog. IV Esdras vorliegen, hat der Evangelist durch die bloße Darstellung der Erscheinung Jesu Christi, ohne viel persönliche Erwägungen, seinem Volke ins Gewissen geredet. Etwa ein Menschenalter nach den Ereignissen hat er wie ein Prophet den Juden die Geschichte des Messias, die sie meistens selbst noch erlebt hatten, gedeutet. Es ist nichts Neues, was er zu erzählen hat. Nein, es sind die alten Erinnerungen der Christenheit an ihren Herrn, die schon seit dreißig Jahren überall im Judenlande und selbst in der Heidenwelt erzählt werden, kaum daß sie gelegentlich vom Evangelisten aus seinem eigenen Wissen ergänzt sind. Man kennt sie, auch bei den Juden; man hat sie hören müssen, wenn man auch noch so sehr die Ohren dagegen verschlossen hat. Man weiß um ihre Wahrheit; man hat ihnen keine Widerlegung, keine gegenteilige Kunde entgegenzustellen vermocht, hat kaum versucht, auch nur die Tatsache der Auferstehung Christi zu verdrehen, hat nur mit Schweigegeboten und mit Geißelhieben gegen ihre Verkündiger einschreiten können. Diese schweigen aber auch jetzt nicht, da man sie zwingt, ihre Heimat, das Land ihrer Väter, das Land ihres Messias zu verlassen. Sie wissen, daß es so kommen mußte; denn der Herr hatte es so vorausgesagt. Darum ist ihre Flucht ein neuer Beweis für die Wahrheit und für den Sieg Christi und seiner Kirche. Darum ist sie aber auch eine letzte Warnung, bevor seine Richter und seine Henker den gemordeten Messias zum Gericht über sie selbst werden kommen sehen.

So hält Matthäus den Juden einfach die Tatsachen vor: die Vorbereitung Israels auf das verheißene Heil, das erste Erscheinen Christi und

seine erste Aufnahme, die Predigt des Täufers und die Einführung Jesu durch den Täufer; dann die frohe Botschaft des Herrn und seine Wunder, seine Vorhersagungen über den Unglauben des Volkes und seine eigenen Erfahrungen bei seinem Volke, seine Zurückhaltung bei seinen Gleichnissen und seine Fluchtwege vor den Abweisungen des Volkes, bis zur Abrechnung mit seinem Volk und seinen Jüngern in der Gegend von Cäsarea Philippi; dann seine Weissagungen über sein Leiden, sein Kreuz und seine Auferstehung, die Loslösung seiner Jünger von Priestern und Schriftgelehrten, von Volk und Tempel, und ihre Einführung in die neue künftige Stellung als Lehrer, Hirten und Priester in seiner Kirche; dann seinen siegreichen Kampf mit allen Mächten und allen Parteien im Volke und seine Ankündigung des künftigen Gerichtes, das er abhalten wird; endlich sein Leiden und seinen Tod zur Erlösung der Menschen, aber auch seine Auferstehung aus dem Grabe, seine Wiedervereinigung mit den Jüngern und deren Sendung mit der frohen Botschaft, hinweg von den ungläubigen Juden zu den Völkern der Erde, wo er bei ihnen sein wird bis an das Ende der Welt.

Das ist das erste Evangelium: die Schrift des Apostels an die Juden, als er ihr Land verließ und sie ihrem Schicksal preisgab, um fürder den Heiden zu predigen; eine systematisch aufgebaute, nach den Regeln des Parallelismus, der Symmetrie und zahlenmäßiger Anordnung durchgeführte Lehrschrift geschichtlichen Inhalts, aber keineswegs eine einfache Geschichtserzählung.

Der Weg zu den Heiden war bereits gebahnt. Paulus und seine Begleiter hatten die griechische Welt mit der Predigt des Namens Jesu erfüllt. Schon war er selbst, wenn auch als Gefangener, nach Rom, in die Hauptstadt der Welt eingezogen. Petrus war ihm gefolgt, wie einst nach Antiochien, so jetzt nach Rom. Beide haben dort gepredigt und die Kirche gegründet. Es war derselbe Petrus, der auf dem Berge Sion, im Hause der Mutter des Markus vom Heiland erzählt und so den Grund des Evangeliums gelegt hatte, zunächst des mündlichen Evangeliums. Auch in Rom erzählte Petrus von den Worten und Taten des Herrn, wie es das Bedürfnis seiner Lehre mit sich brachte; in Rom natürlich das Bedürfnis der Lehre vor den dortigen Heidenchristen. Markus war mit Petrus zusammen in Rom. Doch, wie es scheint, durfte Rom den Petrus nicht lange behalten. Als daher die Römer seine Erzählungen gerne schriftlich besessen hätten, wandten sie sich an Markus, den alten Schüler Petri,

mit der Bitte, sie aufzuzeichnen. Markus sah sich dafür ganz auf sein Gedächtnis angewiesen, aber er führte den Auftrag aus. So entstand, nicht allzulange nach dem „hebräischen“ Judenevangelium des Matthäus, durch Markus in Rom das erste griechische Heidenevangelium. Was Markus von sich aus nicht haben konnte und was sein Gewährsmann, der hl. Petrus, ihm tatsächlich nicht gegeben hatte, eine Regel für die Anordnung der einzelnen Erzählungen und Erzählungsgruppen, bot ihm das ältere Evangelium des Apostels Matthäus, das ihm, dem Jerusalemer und dem „Sohne“ des hl. Petrus, sehr wohl zugänglich war.

Anders als den jüdischen Lesern des Matthäus kam es den Römern vor allem auf die Mitteilung der Ereignisse des öffentlichen Lebens Jesu an. Deshalb sollte Markus die Petruserzählungen niederschreiben. Er kannte sie aus seiner Jugend. Vor etwa 20 Jahren hatte er sie oft und lange genug in seinem elterlichen Hause auf dem Sion aus dem Munde des Apostels gehört und sie gleichsam spielend seinem noch frischen Gedächtnis eingeprägt. Er kannte sie in ihrer ursprünglichsten, volkstümlichen und lebendigen Form, noch unberührt von allen Künsten, mit denen jüdisch-rabbinische Schulweisheit sie sich nachmals mundgerecht gemacht hatte. Später hatte er sie als Begleiter des Paulus und Barnabas bereits oftmals mündlich vorgetragen. Eben hatte er sie in Rom nochmals von Petrus selbst gehört, gewiß bereits durch den Apostel dem fremden, großenteils heidenchristlichen Zuhörerkreise angepaßt. Manches allzu eigentümlich Jüdische und Widerjüdische blieb hier, in der Fremde, fort, namentlich aus den Reden Jesu, anderswo wurden jüdische Sitten den Nichtjuden erklärt; alle Tatsachen aber, vor allem die Wunder und die Heilungen der Besessenen, wurden mit großer Lebhaftigkeit erzählt, um Jesu Macht und Gottheit den Heidenchristen recht greifbar und überwältigend vor Augen zu führen.

Mit fast verschwindenden Ausnahmen fand Markus seinen ganzen Stoff im Matthäusevangelium wieder. So kam der erste Evangelist seinem Gedächtnis zu Hilfe. Was er aber dort vorfand, ohne daß Petrus es in Rom erzählt hatte, das ließ er beiseite. Doch Matthäus bot ihm noch mehr: eine feste Anordnung des Stoffes. Allerdings stand dieselbe ganz im Dienste des besondern Zweckes des Matthäusbuches; und der Zweck des Markus war ein ganz anderer. Seiner Absicht einfacher Wiedergabe des Geschehenen hätte die natürliche, geschichtliche Reihenfolge der Ereignisse am besten entsprochen. Aber woher sollte er diese nehmen? So selbständig

seine Kenntnis des Stoffes war, er hatte nur die Matthäusordnung. Ihr schloß er sich an; doch wo er konnte, löste er die allzu künstlichen Gruppen auf und brachte ihre Teile möglichst nach chronologischen Gesichtspunkten unter. Beim sog. Wunderkapitel ist ihm das fast vollkommen gelungen. Auch für die Apostelsendung, die er von der Apostelwahl trennte, fand er den richtigen Platz. Bald half ihm der Anschluß nach vorwärts bald der nach rückwärts. Dagegen entstand unter seinen Händen, teils infolge von Auslassungen teils von Umstellungen, ohne daß er es eigentlich wollte, sogar eine neue systematische Gruppe: die der fünf „Konfliktsfälle". Etwa von der Mitte des ersten Evangeliums an behielt Markus genau die Reihenfolge seiner Vorlage bei, teilweise weil selbst Matthäus hier, bei den beständigen Reiseberichten, die geschichtliche Folge weniger angetastet hatte. Den großen „Jerusalemabschnitt" vermochte aber der zweite Evangelist nicht aufzulösen, und seine genauen Tagesangaben für die letzte Woche Jesu in Jerusalem laufen ziemlich unverbunden neben den Resten des durchaus künstlichen Matthäusaufbaues einher. Vor allem hier wird es handgreiflich, daß Markus dem Matthäus gefolgt ist.

Das Ergebnis von alledem ist eine Darstellung des öffentlichen Lebens Jesu mit einem kurzen Täuferabschnitt als Einleitung; dann folgt die galiläische Tätigkeit Christi von der Gefangennahme Johannes' des Täufers bis zum Abschied von Galiläa und der Reise nach Judäa und Peräa. Nach der ersten Tätigkeit in Kapharnaum und Umgegend klafft eine Lücke. Wieder nach Kapharnaum zurückgekehrt, wirkt der Heiland längere Zeit bald in Kapharnaum selbst und bald am See. Von dort bricht er auf über den See ins Gergesenerland, kehrt jedoch wieder zurück und beginnt nun eine Wandertätigkeit in Galiläa, die durch die paarweise ausgesandten Apostel unterstützt wird. Nach ihrer Rückkehr und der ersten Brotvermehrung findet sich eine weitere Lücke. Vor den Schriftgelehrten und Pharisäern entweicht der Herr ins Ausland, zuerst in das Gebiet von Tyrus; über Sidon und durch die Dekapolis kehrt er zurück, um dann, nach der zweiten Brotvermehrung, die Gegend von Cäsarea Philippi aufzusuchen. Bald ist er jedoch wieder bei den Volksscharen in Galiläa, ohne daß gesagt wird, wie er dahin gekommen ist. Aber er zieht im stillen durch das Land nach Kapharnaum, und von dort tritt er endlich die Reise nach dem Süden an. Diese selbst wird, wie bei Matthäus, übersprungen; der Leser wird sogleich an ihren Zielpunkt, nach Peräa versetzt. Hier ist abermals eine fühlbare Lücke. Ohne daß man erfährt, von wo und auf welchen Wegen,

führt nämlich das zweite wie das erste Evangelium Christus und seine Jünger auf die letzte Reise nach Jerusalem, das über Jericho und Bethanien erreicht wird. Der Jerusalemabschnitt unterscheidet sich nur sehr wenig, durch Kürzungen und kleinere Zusätze, von dem des Matthäus. Er bricht nach der Engelerscheinung vor den Frauen am leeren Grabe plötzlich ab, und der gebräuchliche „Markusschluß" fügt noch eine knappe Zusammenfassung der wichtigsten Erscheinungen des Auferstandenen bis zur Himmelfahrt hinzu.

Das Ganze ist in der für gebildete Ohren sehr wenig befriedigenden griechischen Umgangssprache des palästinischen Volkes, nicht in der Literatursprache, aber mit großer Frische und Lebendigkeit geschrieben. Es ist ein Jude, der den „Griechen" ihr erstes Evangelium gegeben hat. Es konnte aber nicht lange bei diesem einen bleiben.

Das nächste war eine griechische Übersetzung des Matthäusevangeliums. Als einmal der Gedanke eines geschriebenen Evangeliums durch Markus in der Griechisch sprechenden Christenheit wachgerufen war, legte es sich sehr nahe, daß man auch das älteste, unmittelbar apostolische Evangelium griechisch besitzen wollte, sobald man von ihm Kunde erhielt. Inhaltlich war es ja viel vollständiger als Markus. Vor allem bot es eine reiche Sammlung der Worte Christi, die gewiß über alles geschätzt wurden. An Leuten, die außer dem Griechischen auch das Hebräische verstanden, und zwar solche, die viel besser Griechisch wußten als der Levit aus Jerusalem, konnte es in der aus Juden und Heiden, aus Palästinensern und Hellenisten zusammengesetzten Christenheit nicht fehlen. Daher kam es fast unmittelbar nach dem Erscheinen des Markusevangeliums, möglicherweise in Rom selbst, zur Übersetzung des Matthäus. Sie ist äußerst sorgfältig gemacht und hat zum allergrößten Teil die sprachliche Kunst der semitischen Urschrift nachzubilden gesucht. Wir wissen von ihrer Entstehung sonst nichts. Aber das eine wissen wir: sie ist im Anschluß an das Markusevangelium angefertigt worden. In der Wortwahl zeigt sich deutlich die Abhängigkeit. Aber im Gegensatz zum Dolmetsch des hl. Petrus hat der Übersetzer des hl. Matthäus sich auch um einen schönen griechischen Ausdruck bemüht. Trotzdem ist es begreiflich, daß Markus zu Hilfe genommen wurde bei einer Arbeit, für die man nicht über die heutigen grammatikalischen und lexikalischen Mittel zur Übersetzung aus dem Semitischen ins Griechische verfügte. Übrigens würde man es auch heute noch ebenso machen.

Der Anfang war gemacht. Und nun sproßte bald eine reiche Evangelienliteratur auf. Der hl. Lukas weiß zu berichten, daß bereits „viele"

vor ihm den Versuch gemacht hätten, die apostolischen Überlieferungen über die Grundtatsachen des christlichen Glaubens zur Darstellung zu bringen. Wieweit diese vielen Versuche gediehen und wieweit sie geglückt sind, wird uns nicht gesagt. Jedenfalls blieben, auch nach Markus, nach dem hebräischen und dem griechischen Matthäus und nach all den „vielen" Versuchen noch unbefriedigte Wünsche übrig. Wenigstens war das die Meinung des hl. Lukas. Die bisherigen Darstellungen mochten ihm unvollständig erscheinen. Einige mochten vielleicht auch Widersprechendes oder Unrichtiges oder doch Unbeglaubigtes enthalten. Oder sie mochten es für das Gefühl eines Griechen an der entsprechenden, selbst an einer erträglichen Form fehlen lassen. Letzteres traf sogar bei Matthäus und besonders bei Markus zu. Kurz, was vorhanden war, brachte in ihm den Entschluß zur Reife, auch seinerseits ein ähnliches Werk in Angriff zu nehmen.

Lukas war Arzt und in der griechischen Literatur, wenigstens der ärztlichen, wohlbewandert. Er war geborener Heide, wahrscheinlich aus Antiochien, der Hauptstadt Syriens, neben Alexandrien dem Hauptsitze griechischer Kultur im Osten. Vielleicht war er sogar Mitglied der ältesten Christengemeinde Antiochiens. Später finden wir ihn als Begleiter des hl. Paulus, von dessen erster europäischen Reise an bis zu seiner letzten römischen Gefangenschaft. Wenige in der griechischen Welt waren besser in der Lage als er, die christliche Überlieferung von ihrem Anfang an zu überblicken, wenn er auch den Ereignissen selbst persönlich noch viel ferner gestanden hatte als Markus.

Er ist ein Mann der zweiten Generation und kann nur weitergeben, was er mit allen Christen von den Augenzeugen und ersten Verkündigern des „Wortes" überkommen hat. Weiter reichen auch seine Absichten nicht. Aber an diesem Stoffe verspricht er ein Doppeltes. Nachdem er allem sorgfältig nachgegangen ist, will er es „der Reihe nach" aufzeichnen. Das heißt, nach dem Befund an seinem Buche, nicht, er wolle der geschichtlichen Ordnung gemäß eine geschlossene Erzählung der Ereignisse, sondern er wolle in seinem Werke eine wesentlich vollständige Sammlung der apostolischen Überlieferungen bieten. Er ist allem „sorgfältig" nachgegangen und glaubt deshalb durch seine Arbeit die Zuverlässigkeit der christlichen Unterweisungen gewährleisten zu können. Also, wie Matthäus eine Apologie der christlichen Kirche gegen das ungläubige Judentum, so will Lukas eine solche für glaubenswillige Griechen schreiben.

Der dritte Evangelist ist Literat. An der Spitze seines Buches steht die übliche Widmung an den vornehmen Theophilus. Er arbeitet nach

Quellen, auch schriftlichen Quellen; das legen seine Einleitungsworte zum mindesten sehr nahe. Tatsächlich hat er als erste Grundlage seines Werkes das Markusevangelium benutzt. Fast alles, was sich dort findet, kehrt, sprachlich überarbeitet, bei Lukas wieder; und es kehrt wieder fast ausnahmslos genau in der Reihenfolge, in der es bei Markus steht. Darin liegt der zwingende Beweis seiner Abhängigkeit von Markus. Einen Abschnitt hat er allerdings übergangen. Dafür hat er an zwei andern Stellen einen Einschub gemacht.

Im ersten Einschub stehen die bei Markus fehlenden Erzählungen aus den ersten Kapiteln des Matthäusevangeliums über das öffentliche Leben Jesu, wieder in der Reihenfolge des Matthäus, aber durch andere Stücke aus einer sonst nicht erhaltenen Quelle vermehrt. Ganz ähnlich verhält es sich auch mit dem Anfang des zweiten Einschubs, des sog. „Reiseberichtes". Dort stößt man der Reihe nach auf das, was Matthäus in den beiden Kapiteln vor seiner Parabelrede über Markus hinaus zu erzählen weiß, ebenfalls mit Sondergut und mit Redestücken untermischt. Aber schon in den Täufererzählungen und in der Versuchungsgeschichte kehren die Zugaben des Matthäus zu Markus auch bei Lukas nochmals bereichert wieder. Zu Anfang der Tätigkeit Christi in Galiläa hat das dritte Evangelium ebenfalls Eigenes zu berichten, hat sich aber von Matthäus den Platz für diese Ersatzstücke anweisen lassen. Ähnlich geschieht es auch sonst noch. Aus seinem Sondergute hat Lukas überdies eine Kindheitsgeschichte erzählt. Ihretwegen kommt sein Stammbaum an den Schluß, statt wie bei Matthäus an den Anfang der Vorgeschichte des Wirkens Christi zu stehen, und die Erzählungen vom Zweifel Josephs, von den Magiern und von der Flucht nach Ägypten fallen aus. Ebenso ist der „Reisebericht" über die Matthäusparallelen hinaus aus dem Sondergute noch lange fortgesponnen, sind Einzelheiten der Leidensgeschichte hinzugefügt oder anders gegeben, und sind endlich die Erscheinungen des Auferstandenen über das, was Matthäus und Markus gemein haben, bis zur Himmelfahrt des Herrn weitergeführt. Es duldet keinen Zweifel: außer Markus hat der dritte Evangelist auch Matthäus, und zwar unsern griechischen Matthäus benutzt.

Der griechische Evangelist wollte seinem Buche den einheitlichen Charakter einer erzählenden Schrift wahren. Deshalb mußte er die langen Reden des ersten Evangeliums kürzen. Um jedoch auch hiervon nichts verloren gehen zu lassen, hat er mit großem Geschick den Redestoff, oftmals knapper zusammengezogen, in kürzeren Abschnitten über seine Erzählungen verteilt.

Überall bleibt die Erzählung vorherrschend; nur in der zweiten Hälfte des „Reiseberichtes“, in der Parabelsammlung des Lukasevangeliums, hat die Masse des Redestoffes sie ziemlich erdrückt.

Die Gesamtanlage dieses überreichen Sammelwerkes zeigt eine recht durchsichtige Weiterentwicklung des geographischen Rahmens seiner beiden Vorgänger. Die Jugendgeschichte des Herrn bildet zusammen mit den Täufererzählungen und den Versuchungen Christi einen Judäa-Abschnitt; auf ihn folgt, wie bei Matthäus und Markus, ein Galiläa-Abschnitt; dann ist der Reisebericht, der in den beiden ersten Evangelien nur ein Verbindungsglied darstellt, bei Lukas zu einem eigenen langen Wander-Abschnitt geworden; den Schluß bildet bei allen der Jerusalem-Abschnitt. Die Systematik der Matthäuseinteilung ist noch stärker als bei Markus überwunden; aber es war ein Irrtum, wenn man (erst seit etwa 200 Jahren) im dritten Evangelium die Chronologie des Lebens Jesu gesucht hat. Außer einer wichtigen Bereicherung des Stoffes und einer leichten, allerdings mehr äußerlichen Übersichtlichkeit verdanken wir dem griechischen Evangelisten vor allem auch eine gefälligere und natürlichere Darstellung der apostolischen Überlieferungen über das Leben des Herrn.

Alle drei Evangelien gehören der Geschichte des Überganges der frohen Botschaft von den Juden zu den Heiden an: der Apostel Matthäus schreibt in den Formen jüdischer Literatur das Abschiedswort an die Juden; Markus, der Dolmetsch Petri, teilt in schlichter, noch durchaus jüdisch gefärbter Sprache den „Griechen“ die älteste Überlieferung der Urkirche mit; bei dem Griechen Lukas ist das Evangelium wirklich Eigentum der griechisch-abendländischen Welt geworden. Damit ruhte zunächst die Evangelistenarbeit. Die Hauptapostel Petrus und Paulus traten alsbald vom Schauplatz ab. Es kam die Zerstörung Jerusalems und der Untergang des jüdischen Volkes. Die Judenchristen, die Urzeugen des Lebens Jesu, flohen nach Pella und waren so noch vollständiger als bisher von der griechischen Welt abgeschnitten. Diese westliche Kulturwelt selber besaß im Lukasevangelium die reichste Sammlung der christlichen Überlieferungen. Eines besaß man freilich noch nicht, weder im Osten noch im Westen: eine genauere Gesamtdarstellung des *geschichtlichen* Verlaufes des Lebens Jesu. Es sollte noch fast ein Menschenalter vergehen, bis der vierte Evangelist im Verein mit seinen drei Vorgängern auch diese ermöglichte.

Hermann J. Cladder S. J.

Wohlwollende Trennung von Kirche und Staat.

Unter Trennung von Kirche und Staat versteht man gewöhnlich das Verhältnis zwischen Religionsgesellschaften und Staat, wonach die Religionsgesellschaften vom Staate nur als Gesellschaften des Privatrechtes anerkannt werden. Im Trennungsstaat gilt keine Religionsgesellschaft als irgendwie staatliche Anstalt, weder als ein Teil des Staatswesens, noch auch nur als öffentlichrechtliche Vereinigung. War der Staat bisher mit der Kirche — Kirche hier im weitesten Sinn als Religionsgesellschaft genommen — verbunden, so stößt er sie ab und setzt sie auf den Rang einer Privatgesellschaft hinunter; bildet er sich ursprünglich, so nimmt er sie ebensowenig als irgendwelche private Wohltätigkeits-, Kultur-, Vergnügungsvereine in seinen engeren oder weiteren Bestand auf.

Dieses Verhältnis entspricht nicht der Natur der religiösen und der weltlichen Gesellschaft. Keine von beiden wirkt, wie sie kraft ihres Wesens soll, wenn die Kirche keinen Teil am Ansehen der Staatsgewalt hat. Üble Folgen treffen zuletzt beide. Zunächst aber ist es die Kirche, die Verlust erleidet; denn es wird ihr vom Staate das zustehende Recht entzogen. Der Staat hingegen verletzt Pflichten; denn er gibt der Kirche nicht, was er ihr schuldet.

Als Pius X. das französische Trennungsgesetz verwarf, stellte er den allgemeinen Satz auf: „Daß das Staatswesen vom Kirchenwesen getrennt werden müsse, ist sicher eine ganz falsche und höchst verderbliche Meinung." Er machte dafür viererlei Gründe geltend[1].

1. „Zuerst fügt sie (jene Meinung) Gott schweres Unrecht zu, da sie auf dem Grundsatze beruht, daß der Staat sich in keiner Weise um Religion kümmern solle. Gott ist aber Schöpfer und Erhalter nicht weniger der menschlichen Gesellschaft als der einzelnen Menschen, und darum muß er nicht bloß privatim, sondern auch von Staats wegen verehrt werden."

Daß der Staat sich die Kirche verbinde, verlangen seine Pflichten gegen Gott. Da es ihm obliegt, auch als Staat Gott Verehrung zu

[1] Rundschreiben Vehementer nos vom 11. Februar 1906: Acta Sanctae Sedis 39 (1906) 5; Herdersche Ausgabe 6.

zollen, muß er als Staat nach Kräften alles hochhalten, was zur Gottverehrung gehört, vor allem also ihre gottgesandte Lehrerin, Hüterin, Priesterin. Er muß ihr die beste Stellung geben, die ihm möglich ist. Er wird sie anders behandeln als andere Gesellschaften, die dem Vergnügen oder löblichen, doch nicht notwendigen Zierden des Lebens oder materiellen Zwecken, zumal untergeordneter Art und in beschränkten Kreisen, dienen.

Ein Staat, der die Kirche rechtlich einem Sportverein, einer Gesellschaft für Kurzschrift, einem Wohltätigkeitsbasar gleich achtet, ist von der schuldigen Gottesverehrung abgefallen, selbst wenn er an einem allgemeinen Christentum oder mit einem letzten Faden an einer natürlichen Vernunftreligion festhielte. Er besteht als Indifferentist, gar als Heide, zuletzt als Gottesleugner, als gesellschaftlicher Verbrecher gegen die Religion. Er lebt in nationaler Apostasie und in gewolltem Gegensatze zu Christus, da die Kirche der fortlebende Christus ist.

2. „Sodann leugnet sie nicht undeutlich, daß es etwas über die (irdische) Natur hinaus gebe. Denn sie bemißt das Wirken des Staates ausschließlich nach der Wohlfahrt des sterblichen Lebens, in der das nächste Ziel der staatlichen Gesellschaft besteht; das letzte Ziel der Bürger aber, das die ewige Seligkeit nach diesem kurzen Leben ist, läßt sie als staatsfremd vollständig beiseite. Doch wie im Gegenteil diese ganze vergängliche Welt die Erlangung jenes höchsten und mangellosen Gutes bezweckt, so ist es wahr, daß der Staat dabei nicht hindern, vielmehr helfen muß."

Der Staat schuldet kraft seines Zweckes den Bürgern, daß er für die gesamte öffentliche Wohlfahrt sorge und alle die Güter sichere, die einzelne Bürger und die untergeordneten Verbände nicht sichern können. Oder wenn man sagt, daß er für die irdische Wohlfahrt sorgen müsse, so hat er es doch so zu tun, daß diese den Bürgern ein wahres Gut sei. Irdische Wohlfahrt ist aber ein wahres Gut nur dann, wenn sie nicht gesetzlos durch Begierde und Laune der Menschen bestimmt wird, sondern wenn sie Zweck und Gesetz vom ewigen Leben hat und die Menschen auf den Weg zum Himmel stellt, wenn also Religion und Sittlichkeit sie gestalten. Darum muß der Staat die öffentliche Religiosität und Sittlichkeit nach aller Möglichkeit schützen und fördern. Ist außer ihm niemand da, der dafür einsteht, so muß er selbst die Sorge übernehmen; ist aber die Kirche da, die Gott mit dieser Sorge unmittelbar betraut hat, so muß er die Kirche, soweit er kann, schützen und fördern.

Ein Trennungsstaat aber schützt und fördert die Kirche, so wenig er kann. Er stößt sie, die unentbehrliche Vermittlerin der Religionsgüter,

nach Möglichkeit ab, gewährt ihr nur, was er auch einem belanglosen Verschönerungsverein gewähren muß, und dies nur, wenn die Kirche sich seinen bureaukratischen Bedingungen und Formeln bescheiden unterzieht. Er ist darum kein Wohlfahrtsstaat im vollen Sinn. Die Wohlfahrt, die er bietet, ist eine materielle, diesseitige, bruchstückhafte, von zweifelhaftem Segen.

3. „Außerdem wirft sie die weise göttliche Weltordnung um, die zweifellos Eintracht zwischen beiden Gesellschaften, der religiösen und der staatlichen, verlangt. Denn da die beiden, obwohl jede von ihrem Standort aus, doch über dieselben Menschen herrschen, kommt es unausbleiblich, daß sie oft mit Rechtsfragen aufeinanderstoßen, für die beide eine Zuständigkeit haben. Wenn nun der Staat mit der Kirche nicht verbunden ist, so werden aus diesen Fragen leicht die Keime von Streitigkeiten erwachsen, die auf beiden Seiten große Schärfe annehmen, die Geister verwirren und das Gewissen der Menschen in arge Unruhe versetzen."

Die Kirche ist eine wohlausgebaute, selbständige Gesellschaft mit eigener Verfassung, Lehre, Tätigkeit; sie muß in bestimmter Weise sein und wirken und kann von ihren Forderungen, wie sie sein und wirken soll, nur schwer und oft gar nicht abgehen. Ein Staat aber, der sich grundsätzlich nicht um sie kümmert, sondern von eigenen, vielleicht ganz verschiedenen Begriffen her Welt und Leben ordnet, legt vieles anders fest als sie. Er verlangt gewisse Formen für Vereinsbildung, Vermögenserwerb, Verwaltung: die Kirche kann vielleicht kraft ihrer Verfassung auf sie nicht eingehen. Oder der Staat verlangt von den Bürgern Dienste und Leistungen, die die Kirche für alle oder einige ablehnt. Der Staat regelt das Ehewesen vielleicht so, daß er Gatten auseinandertreibt, die die Kirche anerkennt, und andere zusammenzwingt, die die Kirche nicht anerkennt. Er ordnet für das Staatsvolk gewisse Ruhetage an, die Kirche möglicherweise andere für dasselbe Volk, das zugleich Kirchenvolk ist.

Ein solches Aneinandervorbei- und Gegeneinanderregieren darf nicht sein. Es gibt, wenn zwei höchste und auf ihrem Gebiete souveräne Gesellschaften auf die Menschheit Anspruch machen, ein Gesetz der *Einheit*, das beide zusammenfaßt. Die Leitung der *Menschheit als Ganzes* muß *einträchtig* wirken. Das wird aber kaum geschehen, wenn Kirche und Staat nur von Fall zu Fall einander wieder suchen und sich miteinander verstehen müssen. Eine Bürgschaft besteht vielmehr erst dann, wenn sie unter Aufgabe des Trennungsprinzips grundsätzlich und von vornherein verbunden sind. Dann versteht es sich fast von selbst, daß sie nicht ohne Rücksicht aufeinander und nicht ohne gegenseitiges Wohl-

wollen vorgehen werden. Die geringste derartige Verbindung aber liegt auf seiten des Staates darin, daß er die Kirche als öffentlichrechtliche Gesellschaft anerkennt. Daß von seiten der Kirche rücksichtslos vorgegangen würde, ist schon durch die heutige Verteilung der äußeren Macht ausgeschlossen.

4. „Endlich fügt sie (die Trennungsforderung) der staatlichen Gesellschaft selbst den schwersten Schaden zu; denn diese kann nicht lange blühen oder bestehen, wenn sie die Religion hintansetzt, die dem Menschen höchste Führerin und Leiterin dazu ist, daß er Rechte und Pflichten heilighalte."

Der Trennungsstaat sündigt gegen *sich selbst*. Denn er bedarf der Kirche, um durchweg im Volke und auf jeden Fall und bis ins Herz hinein getreue Bürger zu haben. Die Kirche zwar hört auch nach der Trennung nicht auf, ihm Dienste zu erweisen; denn sie leistet ihm diese nicht für Dank und Lohn, sondern um des Gewissens willen. Sie dient ihm auf Wegen des Unsichtbaren, indem sie für ihn betet, aber auch auf dem Gebiete des Sichtbaren. Sie lehrt, daß die Staatsgewalt von Gott stammt, und daß man ihr um Gottes willen gehorchen muß. Sie heiligt die Familie und erzieht die Jugend. Sie hält die Menschen zur Gerechtigkeit, Treue, Ehrlichkeit, Arbeitsamkeit, Standhaftigkeit, Mäßigkeit, Friedfertigkeit an; sie rügt und straft die Unbotmäßigen, wehrt den Verbrechern. Sie erinnert auch die Machthaber an ihre Pflichten gegen Gott und Mitmenschen und an die Schranken der Macht, sie verurteilt auch bei ihnen drohnenhaftes Leben auf Staatskosten. Sie empfiehlt wie kaum etwas anderes Nächstenliebe und uneigennützigen Gemeinsinn und ist darin selber ein leuchtendes Beispiel; ihre Karitas spendet dem Staate Wohltaten, die er durch bezahlte Kräfte nie ersetzen kann. Die Kirche strebt immer, die Menschen aus rohem Materialismus und egoistischer Diesseitskultur emporzuheben, und geduldig läßt sie dafür sich hassen und lästern.

Die Kirche könnte aber ihr staatserhaltendes Wirken weit mächtiger entfalten, wenn nicht der Trennungsstaat ihr öffentlich Mißachtung bezeigte, indem er sie mit jedem Irrtum und Heidentum auf gleiche Stufe stellt und sie nicht als bedeutungsvoller denn einen Fußballklub behandelt, wenn er ihr nicht durch konfessions- oder religionslose Schule die Jugend entzöge, wenn er sie nicht von Gesetzgebung und Verwaltung gänzlich fernhielte, wenn er vielmehr darauf bedacht wäre, ihre religiösen und sittlichen Bestrebungen pflichtgemäß zu schützen und zu fördern. Er erklärt, daß ihn die Kirche nichts angehe; Kirche und Staatswohl seien verschiedene Dinge. Verständnis für Selbsterhaltung ist dies nicht.

Nach diesen Gründen, die allgemein und in jedem Falle gegen die Trennung sprechen, führt Pius X. noch besondere an, die sich auf Frankreich beziehen, die man aber unschwer auf die Länder deutscher Zunge anwenden wird. Frankreich schuldete der Kirche Dank von seinen ältesten Zeiten her; seine lange Geschichte ist erfüllt von Wohltaten, die es von der Kirche erhalten hat. Sodann war seine Verbindung mit der Kirche durch feierliche Verträge festgelegt. Ferner, was seine Trennung erst recht feindselig macht, sie ging darauf aus, die Kirche in Verfassung, Freiheit, Eigentum zu schädigen.

Die katholische Kirche hat also keinen Zweifel möglich gelassen, daß sie grundsätzlich gegen die Trennung und für die Verbindung von Kirche und Staat ist. Nach ihrer festen Lehre gehören beide Gesellschaften zusammen. Wie die Kirche eine Ehescheidung nur als ein notwendiges Übel oder als das kleinere Übel zuläßt, an sich aber immer als ein Übel beklagt, so hält sie es auch mit der Scheidung von Kirche und Staat. Kirche und Staat sollen sein wie die zwei Gatten eines Ehebundes, wie zwei innig Verbündete, wie Seele und Leib, wie Himmel und Erde, wie Gnade und Natur, wie Gewissen und Leben.

Aber ebensowenig Zweifel hat von jeher die gegenwärtig in Deutschland herrschende Partei gelassen, daß sie die Trennung will. Das Erfurter Programm fordert unter Nummer 6 „Erklärung der Religion zur Privatsache. . . . Die Kirchen und religiösen Gemeinschaften sind als Privatvereinigungen zu betrachten“. Wo die Sozialdemokratie durch keine Rücksichten gebunden ist, wird sie Trennung durchführen.

Aber eines kann man von ihr verlangen, auch wo sie die Trennung bewerkstelligt: sie soll es mit Wohlwollen tun. Obwohl wegen ihrer ablehnenden Stellung zu Religion und Christentum die obigen Gründe gegen die Trennung bei ihr nicht durchschlagen, kann sie doch nicht in Abrede stellen, daß die Gründe schwerwiegend sind. Diese erweisen die Kirche in jedem Fall als eine staatswichtige Erscheinung, der kluge Regierungsmänner Wohlwollen entgegenzubringen haben. Wenn man auch aus Parteigrundsatz das Prinzip der Trennung nicht durchbrechen will, so soll ihr doch alle überflüssige Schärfe genommen werden.

Es fehlt nicht an Trennungsstaaten, die diese Forderung beachtet haben. Wenn auch fast überall der eine oder andere Zug an die Staaten erinnert, wo die „Trennung“ nur heuchlerischer Deckmantel für Bedrückung und Raub ist, und wenn es auch nicht an Minderheiten fehlt, die Kultur-

kampfgelüste äußern, so halten sich doch in jenen Staaten Achtung der Kirche und Entgegenkommen gegen sie in Vordergrund. Und nicht bloß an solchen Stellen ist dies der Fall, wo die religiöse Mischung der Staatsbürger von vornherein eine Verbindung mit einzelnen Religionsgesellschaften nicht aufkommen ließ, sondern auch an Orten, wo nachträglich infolge von anschwellenden Irrtümern das bisherige Band abgerissen wurde[1].

Als Beispiele können einzelne der Nordamerikanischen Unionsstaaten bereits vor der Unionsverfassung 1787 gelten. Rhode Island, eine Schöpfung des religiös wandelbaren Roger Williams, der auch in einer Schrift 1644 die Idee des rein weltlichen Staates verfochten hat, begann sein Dasein 1636 ohne jede Staatskirche. Als der Quäker William Penn 1682 Pennsylvanien gründete, ließ er nach der Anschauung seiner Sekte ebenfalls Kirche und Staat geschieden. Die volle Freiheit, die er auch den Katholiken zugestand, zog ihm freilich als „verkapptem Jesuiten" am Ende seines Lebens Verfolgung zu und wurde nach seinem Tode 1718 zurückgenommen. Auch das als Zufluchtsort der Katholiken 1632 ins Leben gerufene Maryland hatte ursprünglich keine Staatskirche und übte volle Toleranz, bis Puritaner und 1692 die englische Staatskirche die Herrschaft an sich rissen und die Katholiken hart bedrängten. Nach der Unionsverfassung, die dem Bundeskongreß die Bestellung einer Staatskirche verbot, aber den Gliedstaaten die Kirchenpolitik freiließ, wurde im Laufe der Zeit auch in diesen allen die Trennung durchgeführt, in den neuen Gebieten von vornherein angenommen. Es herrscht aber, da jeder Staat seine eigene Gesetzgebung hat, ein sehr vielfarbiges Bild; fast in nichts kann man ein Urteil fällen, für das nicht hier und dort eine Ausnahme im ganzen oder zum Teil zu machen wäre. Als die Vereinigten Staaten 1898 Spanien

[1] Für die im folgenden angeführten Tatsachen stützen wir uns auf K. Rothenbücher, Die Trennung von Staat und Kirche (München 1908); K. Boeckenhoff, Katholische Kirche und moderner Staat (Köln 1911); Staatslexikon der Görresgesellschaft; Die katholischen Missionen; The Catholic Encyclopedia (bei den Unionsstaaten jedesmal eine gedrängte Darstellung der kirchenpolitischen Verhältnisse); H. Haupt, Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten von Nordamerika (Gießen 1909); J. Pietsch, Zur Lage der Katholiken in den Vereinigten Staaten (Hinweis auf die düstern Züge): Historisch-politische Blätter 127 (1901) 157 ff. 256 ff.; A. Baumgartner, eine Reihe von Aufsätzen über Staat und Kirche in den Vereinigten Staaten in dieser Zeitschrift Band 13—15; O. Pfülf, Das britische Kolonialreich: ebd. 39 (1890) 288 ff.; E. Schlitz, Die Folgen der Trennung von Kirche und Staat in Brasilien: ebd. 70 (1906) 531 ff.

von Kuba und den Philippinen verdrängten, kam auch die Trennung von Kirche und Staat. England und Schottland haben keine Trennung, aber in Irland wurde sie 1871 vollzogen, weil die bisherige Bevorrechtung der Hochkirche auf Unkosten der überwiegenden katholischen Mehrheit nicht länger erträglich war. Über die in Wales schon vor dem Kriege reife Trennung fehlen genauere Nachrichten. Im brititischen Kolonialreich muß man unterscheiden zwischen den Kronkolonien, die ganz in der Hand der Regierung Großbritanniens liegen, und den Gebieten mit autonomer Verfassung. Trennung herrscht rechtlich nur in australischen, kanadischen, südafrikanischen Staaten der zweiten Gruppe. Brasilien führte die Trennung 1890 durch. Ob man ihm, was Wohlwollen betrifft, Uruguay anreihen kann, das während des Weltkrieges sich von der Kirche trennte, bleibt abzuwarten. Zwar klangen die ersten Nachrichten versöhnlich, da unter anderem der Kirche ihr Eigentum zum großen Teil verblieb und die Kultusgebäude steuerfrei sein sollten; doch wecken neue Nachrichten über einen kirchenfeindlichen Schulkampf starke Zweifel. Die Trennung, die 1909 zu Genf in Wirkung trat, wurde keineswegs von religionsfeindlichem Geiste getragen, sondern wie in Irland sollte nur die unbillig auf der katholischen Mehrheit lastende Bevorzugung der bisherigen kalvinischen Staatskirche beseitigt werden; diese wurde im Vergleich zu den Katholiken unverhältnismäßig gut abgefunden.

Feindselige Trennung bricht alle Beziehung, sogar den äußeren Verkehr mit der Kirche ab, wohlwollende nimmt immer die Kirche als eine Macht, mit der in vielen Dingen zu verhandeln ist und auf geordnete Weise verhandelt werden soll. Brasilien steht mit Rom in vollem diplomatischen Verkehr. Es hat soeben seine Gesandtschaft beim Vatikan zur Botschaft erhoben; in Rio de Janeiro ist ein Nuntius beglaubigt. Zum Jahrestag der Krönung Benedikts XV. am vergangenen 6. September sandte der Senat der Republik, „um des Papstes Bemühungen zum Wohle der Menschheit anzuerkennen“, eine Abordnung mit Glückwünschen zum Apostolischen Nuntius. Auch der Minister des Auswärtigen sprach vor, der Präsident des Bundesgerichtes schickte ein Schreiben im Namen des „hohen Konsesses“. Zu einer musikalisch-literarischen Festakademie am Abend erschienen wieder Vertreter der Republik wie der Stadt. Der Osservatore Romano (Nr. 316, 15. November 1918) schließt seinen Bericht mit der Bemerkung, das Fest sei nach allgemeinem Urteil eine feierliche Kundgebung „der kindlichen Zuneigung der brasilianischen Nation zum Heiligen Vater“ gewesen. Auch in den Vereinigten Staaten erscheinen gelegentlich hohe

Beamte bei katholischen Veranstaltungen und ehren katholische Würdenträger, wobei sie versichern, daß sie trotz der konfessionellen Neutralität der Union dem gemeinförderlichen Wirken der Kirche ihre Anerkennung auszudrücken sich verpflichtet fühlten. Die Union verhandelte 1902 mit Rom, wenn auch nur durch Kriegsbehörden, wegen der philippinischen Klostergüter.

Es ist gewiß nicht das rechte Verhältnis, wenn der Staat die Kirche, wie sie ist, nicht anerkennt, sondern von ihr zuvor die Erfüllung von Formalitäten oder geradezu die Bildung einer neuen Gesellschaft verlangt, die sich im Mitgliederstand wegen abweichender Zugehörigkeitsbedingungen vielleicht gar nicht mit der Kirche deckt. Aber es bedeutet dann wenigstens ein Entgegenkommen, wenn die Formalitäten so gewählt werden, daß sie mit der Verfassung der Kirche nicht in unerträglichem Widerspruch stehen. Man unterscheidet in den Vereinigten Staaten zwischen dem geistlichen, kirchenrechtlichen Verband (church), der für den Staat grundsätzlich nicht existiert, und dem staatlich zur Kenntnis genommenen Rechtsgebilde (religious society, oder wenn mit juristischer Persönlichkeit begabt, corporation). Nun kann diese zweite sich bilden nach dem Trusteesystem. Es ist stellenweise eigens für Katholiken festgelegt, daß die Vorstandschaft (board of trustees) aus dem Bischof und dem Generalvikar der zuständigen Diözese, dem Rektor der fraglichen Kirche und zwei fast überall von der Mehrheit jener kirchlichen Würdenträger gewählten Laien besteht. Zufolge einer glücklichen Unfolgerichtigkeit werden also kirchliche Amtsinhaber einfach auf Grund ihres innerkirchlichen Amtes zu einer bürgerlichen Rechtsstellung zugelassen; zudem haben sie, wie es dem katholischen Recht entspricht, entscheidenden Einfluß. Nur eine von dieser Vorstandschaft angemeldete Gemeinde kann Rechtsfähigkeit erlangen. Keine Handlung der Trustees ist gültig ohne Gutheißung des Bischofs oder seines Stellvertreters. Bei dieser Regelung der Vorstandschaft kann es nicht mehr vorkommen, daß rebellische Trustees den kirchlichen Vorgesetzten lange, erbitterte Kämpfe liefern, oder Gemeinden sich mit Staatsschutz gegen ihre Hirten auflehnen. Ähnliche Trusts haben die irischen Katholiken. In vielen Staaten Amerikas haben die Kirchen auch das Recht „der Einzelnen-Korporation“ (corporation sole). Hier besteht die Körperschaft aus der einzigen Person des derzeitigen Inhabers eines Amtes, in unserem Falle des Bischofs, der die Einheit der aufeinanderfolgenden Amtsträger vertritt. So steht in Washington das ganze Vermögen der Diözese auf den Bischof, er verfügt darüber frei nach den Vorschriften der Kirche, bei seinem Tode geht es von selbst auf

den Nachfolger über. In Kansas dagegen steht alles Vermögen auf den Bischof als Treuhänder, Fideikommissär (trustee) der Diözese; bei Nichtkatholiken werden die Trustees von der Gemeinde gewählt. Nach einer vierten Form, die noch häufig angewendet wird, hält und verwaltet der Bischof das Kirchengut auf seinen eigenen Namen (in fee simple).

Auch abgesehen von den kirchlichen Obern, nimmt man in Amerika Rücksicht auf geistliche Personen. Geistliche sind, auch in Kuba und Irland, frei vom Geschworenen- und Militärdienst. Sie dürfen in sehr vielen Unionsstaaten nicht als Zeugen vernommen werden über Mitteilungen, die ihnen auf Grund ihres Berufes gemacht worden sind, wenn nicht der andere Teil sie der Schweigepflicht entbindet. Mißhandlung oder Bedrohung eines amtierenden Geistlichen kann in Irland strenge bestraft werden. Den Orden legen die genannten Trennungsstaaten keine Fesseln an. Als man an Brasilien das rohe Ansinnen stellte, den von der portugiesischen Revolution vertriebenen Ordensleuten die Landung zu verbieten, entschied sich der Nationalkongreß unbedenklich für Menschlichkeit und Freiheit.

Manche friedliche Züge lassen sich anführen auf dem weiten Gebiete dessen, was das neue Kirchengesetzbuch zu den „geistlichen Dingen" zählt.

Fast überall in den Vereinigten Staaten, auch in Irland und der Kapkolonie, fällt der Zwang zur doppelten Eheschließung dadurch weg, daß die Trauung nicht bloß vor dem Zivilbeamten, sondern ebenso vor dem Geistlichen vollzogen werden kann; dieser muß nur den Standesbeamten hernach verständigen, oft muß auch vor der kirchlichen wie der bürgerlichen Eheschließung eine Eheerlaubnis beigebracht werden. In Irland besteht das Eherecht der früheren Staatskirche als Staatsrecht weiter. In Brasilien kann die kirchliche Trauung nach Belieben vor oder nach der bürgerlichen vorgenommen werden.

Öffentliche Kirchen in Irland zahlen keine Steuern. In Amerika ist Kirchenvermögen fast überall steuerfrei geblieben, trotz der Bemühungen des Präsidenten Garfield, es im Namen der Trennung zur Steuer heranzuziehen. In Australien konnten sich bei neuen Besiedelungen die Konfessionen Land für Kirchenbauten und Kirchenbedarf vorbehalten. Genf wollte die Peterskirche für immer dem protestantischen Kult gewidmet wissen, der Staat kann dort nationale Zeremonien anordnen, Kirchen und Pfarrhäuser müssen ihrer Bestimmung erhalten bleiben. Brasilien erlaubt private Friedhöfe. Irland unterhält auch auf den gemeindlichen Friedhöfen meistens konfessionelle Scheidung.

Die Sonntagsruhe wird in den Trennungsländern englischer Zunge gewöhnlich peinlich durchgeführt. Die Unionsstaaten verfahren mit verschiedenem Grad von Strenge, bis herab zu den wenigen Staaten, die keine eigentlichen Sonntagsgesetze haben, doch den Sonntag aus Gebrauch halten; viele Staaten feiern auch christliche Feste. Brasilien anerkennt die katholischen Feste und beteiligt sich mit Militär und Behörden.

Der Gottesdienst steht in Amerika unter nachdrücklichem Schutz. Sogar eine artige Rücksichtnahme wird aus Indiana gemeldet: Besucher eines Gotteshauses brauchen keinen Brückenzoll zu entrichten. Die Öffentlichkeit der Kultusübungen untersteht keiner Einschränkung, wie sich überhaupt keine besondern kultuspolizeilichen Verordnungen finden, wenige Staaten ausgenommen, die noch einige Zöpfe aus vergangenen Zeiten zu tragen scheinen. Die Bestrafung der Blasphemie ist gemeines amerikanisches Recht. Heeres- und Marinegeistliche werden angestellt. An Gefängnisse und öffentliche Wohltätigkeitsanstalten werden mancherorts Geistliche berufen, wenn man auch anderwärts sich nicht um die gläubigen Insassen kümmert oder ihnen andersgläubigen oder interkonfessionellen Gottesdienst hält; oder die Geistlichen haben freien Zutritt, oder Wohltätigkeitsanstalten werden den Konfessionen gegen Entgelt übergeben oder konfessionelle Anstalten werden unterstützt. Zwangszöglinge sollen in Neuyork soviel als möglich in konfessionelle Anstalten verbracht werden. Entgegen französischen Befürchtungen wegen religiöser Soldatenmedaillen sahen soeben amerikanische Heeresbehörden keine Gefahr darin, daß katholische Soldaten auf ihren Erkennungsmarken die Aufschrift trugen: „Ruft einen Priester.“ Über Fürsorge für den religiösen Sinn auf der brasilianischen Flotte las man bei einem für Deutschland schmerzlichen Anlaß in den Zeitungen.

Der wichtigste und am meisten umkämpfte Punkt bei der Trennung von Staat und Kirche pflegt die Schule zu sein. Hier hört man allerdings heftige Klagen aus Amerika. Eltern, die ihre Kinder in freien, konfessionellen Schulen erziehen lassen, müssen sowohl die staatlichen als die privaten Schullasten tragen; da schon ohnehin zahlreiche Gleichgültige die Kinder in die Staatsschulen schicken, wachsen religiöse Abgestandenheit, Diesseitigkeit, Heidentum in erschreckendem Maße. Und doch ist die amerikanische Schule nicht wie die französische religionsfeindlich; nur fünf Staaten untersagen den Gebrauch der Bibel in der Schule, die andern lassen ihn in mehrfacher Abstufung zu. Schlimme Früchte zeitigt die überstürzt eingeführte amerikanische Übung auf Kuba und den Philippinen; die „katho-

lischen Missionen“ bringen immer wieder schmerzerfüllte Zeugnisse über das Geschlecht von Heiden, das nunmehr aufwachse, da doch nur wohlgestellte Eltern die Kosten für Privatschulen aufbrächten. Einige amerikanische Ansätze zur Anerkennung oder Unterstützung konfessioneller Schulen verschwinden im ungünstigen Gesamtbilde. Besseres wird aus kanadischen Staaten berichtet. In den Nordwestterritorien, wo die konfessionellen Schulen zahlreicher sind, gewährt ihnen der Staat Zuschüsse. In Ontario, das eine katholische Minderheit hat, bestehen für die Konfessionen getrennte Schulsteuerrollen. Die Katholiken sind bei der Anstellung der Lehrkräfte und der Auswahl der Schulbücher frei; der obersten Schulbehörde muß nach gesetzlicher Bestimmung wenigstens ein Katholik angehören. In Manitoba, ebenfalls mit katholischer Minderheit, werden die Einkünfte der Schulsteuer nach Verhältnis unter die Konfessionen verteilt; die Katholiken haben ihre eigene Schulbehörde. In Australien werden unter der Bedingung staatlicher Inspektion befähigten Schülern der katholischen Freischulen Stipendien und Freiplätze für die höheren Unterrichtsanstalten verliehen. Anderswo, wie zu Grahamstown in Kapland, hört man von Aufwendungen für katholische höhere Bildungsstätten. In Irland sind konfessionelle Privatschulen zuläsſig; tatsächlich hat aber in dem katholischen Lande die Kirche entscheidenden Einfluß auch auf die gesetzlich neutrale Volksschule. Der Religionsunterricht wird gewöhnlich in der ersten Schulstunde erteilt, so daß die Kinder, die daran nicht teilnehmen sollen, einfach zur zweiten Stunde erscheinen. Die freien Mittelschulen erhalten Unterstützungen. In Brasilien werden Privatschulen, wenn sie die nicht unbilligen Bedingungen erfüllen, den Staatsschulen völlig gleichgestellt. Genf ließ bei der Trennung seine protestantische Fakultät bis auf weiteres bestehen.

Die vermögensrechtliche Auseinandersetzung ist in allen diesen Ländern auf eine befriedigende oder nicht allzu unbefriedigende Weise geschehen. Unter den Unionsstaaten scheint einzig Virginien, das unmittelbar vor der Bundesverfassung das Vermögen der anglikanischen Kirche zu gemeinnützigen Zwecken einzog, sich an Kirchengut vergriffen zu haben. Sonst ging man in der Abtragung des Kultusbudgets schrittweise vor, achtete die bisherigen Rechte der Religionsgesellschaften, löste die Pflichten ab, die man nicht länger tragen wollte. In Irland z. B. können wie Kirchen so auch die zu den Kirchen gehörenden Schulhäuser angefordert werden; für die Besoldung der Geistlichen, die bisher der Staat geleistet hatte, wurden ansehnliche Summen überwiesen. Im Erwerb von Ver-

mögen gibt es hie und da, auch in Amerika, Einschränkungen; Brasilien kennt keine andern als die üblichen Taxen bei Schenkungen und Erbschaften. Der Verwaltung des Kirchengutes bleibt in den genannten Ländern staatliche Einmischung durchweg erspart.

Wie wird sich ein Trennungsstaat verhalten, wenn die Rechtsprechung der Kirche bürgerliche Folgen hat, wenn z. B. schismatische Zweige abgestoßen werden und dadurch den Mitgenuß des Vermögens einbüßen, wenn ein Geistlicher abgesetzt wird und dadurch sein Einkommen verliert, wenn ein Widerspenstiger um das Recht auf seinen Begräbnisplatz kommt? Eine Unfolgerichtigkeit wird der Staat in jedem Falle begehen, was ein Beweis für die Unmöglichkeit der begriffsmäßigen Trennung ist. Erkennt er den kirchlichen Spruch an, so gibt er einen Rechtskreis zu, von dem er doch laut Trennung nichts weiß, nicht einmal wie er sonst von Privatrechten weiß; erkennt er ihn nicht an und entscheidet selbst, so mischt er sich in innerkirchliche Dinge. Das amerikanische Recht wählt die wohlwollende der zwei Inkonsequenzen. Es betrachtet den Entscheid der kirchlichen Behörde, der sich der Betroffene ehedem freiwillig unterworfen hat, als bindend auch für das staatliche Gericht. Nur die formelle Frage unterwirft er zuweilen einer Prüfung, ob das durch das Recht der Religionsgesellschaften vorgeschriebene Verfahren eingehalten und namentlich rechtliches Gehör gewährt worden sei. Entsteht eine Spaltung, verbleibt das Vermögen bei den von der zuständigen Kirchenobrigkeit anerkannten Vertretern der bisherigen Ordnung. So wurde gegen die Ansprüche neuerer Schismatiker auch schon auf den Philippinen entschieden. Auch in Brasilien hat die Republik kirchliche Ansprüche gegen untergeordnete Staatsorgane und aufrührerische Kleriker anerkannt und geschützt.

Noch weiteres Entgegenkommen des Staates läßt sich in einzelnen Stücken aus Belgien, Holland, Italien belegen. Insbesondere sind in diesen Ländern für die finanziellen Bedürfnisse der Kulte öffentliche Mittel aus Staat oder Provinz oder Gemeinde vorgesehen. Die Kirchenpolitik bewegt sich hier so sehr auf dem Grenzgebiete, das zwischen offenkundiger Trennung und offenkundiger Verbindung von Kirche und Staat liegt, daß viele Rechtslehrer nicht von Trennung zu sprechen wagen. Einige Züge wohl sind dem Trennungssystem entnommen, aber andere, wichtige, entsprechen dem Begriff: Kirche als Privatgesellschaft, keineswegs. Im katholischen Belgien ist zwar die katholische Kirche als Gesamtheit keine öffentliche Anstalt, aber sie ist doch in ihren inneren Rechten staatlich

anerkannt; andere „Kulte" haben ihre Verfassung schlechthin durch einen Akt der Staatsgewalt. Geradezu öffentlichrechtlicher Natur sind einzelne kirchliche Anstalten: die Pfarreien, die Kirchenfabriken, die Seminarien. In dem vorwiegend protestantischen Holland gehören die religiösen Gesellschaften dem öffentlichen Recht an. Das Kirchenrecht als solches wird vom Staate als verbindlich gewährleistet; er schützt die Kirche, wenn sie ihren Mitgliedern Steuern auferlegt. Auch in Italien, wo übrigens neben mancher Freiheit viel Staatskirchentum beibehalten wurde, gelten die religiösen Organisationen als Verbände des öffentlichen Rechtes; Artikel 1 der Verfassung erklärt zudem die katholische Religion als Staatsreligion.

Unser Überblick zeigt, daß Trennung, wenn jemand auf sie nicht verzichten will, doch nicht in der haßerfüllten oder rohen Form erfolgen muß, wie es in Frankreich geschah oder wie Münchener Kommunisten proklamieren. Als brasilianische Radikale den Gesandtschaftsposten beim Vatikan abschaffen wollten, erwiderte in einer Debatte einer seiner Verteidiger: „Der verehrte Redner verwechselt zwei Begriffe. . . . Daraus, daß Brasilien als Staat sich zu keiner bestimmten Religion bekennt, folgt keineswegs, daß es der Religion und besonders dem Katholizismus feindlich gegenübersteht." Über die Urheber der brasilianischen Trennung konnte ein Mitarbeiter dieser Zeitschrift (70 [1906] 541), der sie miterlebt hat, das Urteil fällen: „Die jungen Leute, welche den Kaiserthron gestürzt haben, waren durchgängig aufrichtige Charaktere, die nicht nur für sich, sondern für alle Mitbürger volle Freiheit erkämpfen wollten. Diese ihre Absicht haben sie durch das Trennungsdekret bewiesen. Ihre Entschlüsse mögen auch, wir wollen dies gar nicht leugnen, von dem Bestreben beeinflußt worden sein, jegliche Unzufriedenheit im Lande zu verhüten und die Sympathien der kirchlich gesinnten Katholiken zu gewinnen. Jedenfalls war die Schonung, mit der sie vorangingen, gereifter Politiker würdig."

Otto Zimmermann S. J.

Demokratie und Kirche.

Die Demokratie macht sich im Leben der Völker geltend entweder als politisches oder als soziales Prinzip. Als politisches will sie die „Alleingeltung der schaffenden und schöpferischen Arbeit der Handarbeiter wie der Kopfarbeiter" in der Gesellschaft (Münchener Post, 24. Dez. 1918, Nr. 300). Als soziales Prinzip erstrebt sie Hebung der Arbeiter und der niederen Klassen überhaupt nicht nur im politischen, sondern auch im sozialen Leben.

Daß zwischen dem Christentum und den sozialen Bestrebungen der Demokratie, solange sie sich in gerechten Grenzen halten, kein Widerspruch besteht, bedarf keines Beweises. Gerecht und liebevoll gegen jeden, ist die Kirche stets vor allem die Mutter der Armen, Verlassenen und Bedrückten gewesen. Was sie da im Laufe der Jahrhunderte geleistet hat, ist so gewaltig großartig, daß gelegentliches Versagen einzelner Mitglieder der Kirche dagegen ganz verschwinden muß. Wohl mögen einzelne Katholiken den Geist der Kirche vergessen haben, wohl mögen ganze Völker, die nicht der Kirche angehörten, vom Kapitalismus angesteckt worden sein, aber die Kirche selbst hat stets den Geist des Heilandes bewahrt, der sich der Armen besonders annahm. Die Demokratie hat in ihrer ganzen Geschichte nicht so viel Tränen getrocknet, wie vielleicht eine einzige Kongregation unserer Barmherzigen Schwestern.

Um die Haltung der katholischen Kirche zur politischen Demokratie richtig zu beurteilen, darf man zwei Punkte nicht aus dem Auge verlieren. Der erste betrifft die Rechte Gottes im Staatswesen. Was die Staatsauffassung der katholischen Kirche wesentlich von den meisten andern unterscheidet, ist die klare Erkenntnis, daß Gott der Urheber des Staates ist. Der Staat ist eine von Gott gewollte Einrichtung. Wenn Gott aber den Staat will, dann will er auch alle die Mittel, die zu seinem Bestande notwendig sind. Dazu gehört aber wesentlich als Prinzip der gesellschaftlichen Vereinigung die Autorität, d. h. das Recht, die Untertanen im Gewissen zu verpflichten, daß sie am gemeinsamen Wohle mitarbeiten. Wie der Urheber des Staates, ist Gott auch Urheber der Autorität, wer

immer dessen Träger ist. Zu den göttlichen Rechten gehört ferner, daß die Ziele des Staates sich der göttlichen Weltordnung einordnen. Darum darf der Staat nichts verordnen, was dem klaren Willen Gottes widerspricht. Darum muß auch der Staat Sorge tragen für die öffentliche Sittlichkeit, das Böse nach Kräften verhindern und strafen und das Gute möglichst fördern, soweit das sittlich Gute und das sittlich Böse als soziale Faktoren in die Erscheinung treten. Jeder Versuch, den Staat von Gott zu trennen, wird in der Kirche einen energischen Gegner finden. Ihrem Berufe als göttliche Heilsanstalt entsprechend, wird sie stets für die Rechte Gottes eintreten.

Zweitens ist bei der Beurteilung der Stellung der Kirche zur Demokratie zu beachten, daß die Kirche in ihrer eigenen Verfassung streng hierarchisch und monarchisch ist. Bei ihrer Gründung ist ihr diese Verfassung von ihrem göttlichen Stifter gegeben, nicht notwendig, weil diese Staatsform in sich die einzig richtige wäre, sondern weil sie nach göttlichem Urteil für die Kirche die passendste ist. Es steht daher nicht bei der Kirche, daran etwas zu ändern. Darum ist es auch ihre Pflicht, jedem Versuch, demokratische Regierungsformen in ihr einzuführen, entgegenzutreten, wenn er irgendwie das Wesen der kirchlichen Verfassung berührt. Dabei urteilt die Kirche nur über sich selbst, nicht über den weltlichen Staat, dem Gott nicht wie ihr die Form der Regierung durch eine Offenbarung vorgeschrieben hat. Daneben bleibt bestehen, daß die Kirche manches demokratische Element in sich enthält. Zunächst steht in ihr der Zutritt zu allen Ämtern jedem offen, nicht nur dem Reichen, auch dem Ärmsten. Ihr Lehr-, Priester- und Hirtenamt übt sie durchaus ohne Ansehen der Person. Ferner hat sie von jeher darauf hingewiesen, daß der wahre Wert des Menschen, das, was allein in Gottes Auge ewige Bedeutung hat, die persönliche moralische Güte ist, nicht die äußere offizielle Stellung. Die große Bedeutung dieses Prinzips als schaffende Kraft des inneren Lebens der Kirche kann der Außenstehende kaum voll beurteilen. Aber es ist trotzdem da und ist von Gott als Gegengewicht gegen die monarchische Verfassung der Kirche gegeben.

Vorausgesetzt, daß die Demokratie Gott nicht ausschließt und in die Eigenverfassung der Kirche nicht störend einzugreifen sich vermißt, steht die Kirche der politischen Demokratie in wohlwollender Neutralität gegenüber, ebensogut wie der monarchischen oder aristokratischen Staatsform. Ob die Leistung der Kopf- und Handarbeiter allein gelten soll, oder ob auch

andere Faktoren, wie Geburt usw. bei der Errichtung der Regierungsgewalt mitspielen dürfen, ob das Volk die Regierungsgewalt in seiner Hand behält oder sie einem Manne oder einer Gruppe überträgt, das liegt außerhalb der Sphäre der Kirche. Als weltumfassende Einrichtung, die für alle Zeiten geschaffen, weiß sie sich den verschiedensten Staatsformen anzupassen und mit allen auszukommen. Zuletzt hat das Pius X. in seinem am 25. August 1910 erlassenen Rundschreiben an die französischen Bischöfe ausgesprochen. „Wir haben es schon gesagt", heißt es da, „daß die Kirche es stets den Völkern überlassen hat, sich die Staatsform zu geben, welche sie für ihre Interessen am zuträglichsten halten. Was wir noch einmal nach unserem Vorgänger versichern wollen, ist, daß es irrtümlich und gefährlich ist, die Kirche prinzipiell mit einer Staatsform zu verketten."

Zwar haben fast alle großen Theologen die monarchische Regierung aus theoretischen Gründen als die idealste Staatsform angesehen. Sie verstanden aber darunter durchaus nicht die absolutistische Alleinherrschaft. Der hl. Thomas stellt es als Bedingung für die beste Regierung hin, daß „alle irgendeinen Anteil an der Herrschaft haben" (1, 2, q. 105, a. 1); denn so hätten die Bürger ein größeres Interesse an den Staatsangelegenheiten, die sie als ihre eigenen ansähen; dann würden auch die Lasten leichter getragen und der innere Frieden eher bewahrt. Als Ideal schwebte dem Aquinaten ein Staat vor, in dem alle Behörden, von der höchsten bis zur untersten, auf Grund ihrer geistigen und moralischen Befähigung (secundum virtutem) gewählt würden. Ähnlich urteilt Suarez. Auch für ihn ist die gemäßigte Monarchie die beste Staatsform; aber er gesteht, daß auch Demokratien „gut und zweckentsprechend" sein könnten, und daß die Entscheidung über die nützlichste Staatsform von dem Urteil der einzelnen Völker abhänge.

Wenn die Kirche gelegentlich demokratischen Bestrebungen entgegengetreten ist, so galt ihr Einspruch nicht dem demokratischen Prinzip als solchem, sondern seiner Anwendung auf das kirchliche Gebiet oder einer einseitigen und falschen Auslegung derselben, einer Vermischung derselben mit liberalen oder falschen sozialistischen Ideen, oder endlich den unerlaubten Mitteln, mit denen man die bestehende Herrschaft stürzen wollte.

Unter diesem Gesichtspunkt ist der „Kampf der Kirche gegen die Demokratie" aufzufassen, die seit der französischen Revolution bis auf Leo XIII. die Geister, namentlich Frankreichs, beschäftigte. Die Nationalversammlung

der französischen Revolution hatte am 23. August 1789 die religiöse Freiheit zum Grundgesetz der neuen Konstitution erhoben:

Art. 4 und 5: Der Mensch darf alles tun, was das Gesetz nicht verbietet; und das Gesetz darf nur verbieten, was der Gesellschaft oder der Freiheit der Bürger schadet.

Art. 10: Keiner darf wegen seiner Anschauungen, auch seiner religiösen, beunruhigt werden, es sei denn, daß ihre Äußerung die vom Gesetze festgesetzte Ordnung stört.

Das war die Theorie. Das Recht der freien Meinung und ihrer Äußerung, sogar vor der Öffentlichkeit, wurde feierlich zum Prinzip erhoben; nur die Aufrechthaltung der öffentlichen Ordnung ist Aufgabe des Gesetzes. Die Praxis zeigte aber bald, daß die Sätze des Grundgesetzes tatsächlich nicht als Freiheit zum Guten, sondern als Befreiung der Leidenschaft gedacht waren. Den verhängnisvollen Anfang der kirchenfeindlichen Politik machte das Gesetz über die Beamtenstellung der Geistlichen vom Jahre 1790, wodurch das Schisma von Staats wegen erzwungen wurde. Bald darauf schrieb sich der Staat das Recht zu, die Änderung der Religion vorschreiben zu können. In weniger als Jahresfrist vom 10. November 1793 bis zum 7. Mai 1794 wurde der rationalistische Deismus, die vollständige Gottlosigkeit und endlich der Kult des höchsten Wesens abwechselnd als verpflichtende Religion von Staats wegen vorgeschrieben. Was sonst im einzelnen die französische Revolution unter religiöser Freiheit verstand, darüber reden die Zahlen Taines eine beredte Sprache (vgl. Vermeersch, Die Toleranz. Übersetzt von A. Sleumer, Herder 1914, 203 f.). Ist es da zu verwundern, wenn der Klerus und die gläubigen Katholiken sich der neuen „Freiheit" feindlich zeigten? oder wenn die kirchlichen Autoritäten sich der Revolution entgegenstellten? Nicht die demokratischen Grundsätze waren der Grund, sondern die mit der wahren Freiheit und der gottgewollten Ordnung im schroffen Widerspruch stehende Auslegung derselben. Daß bei diesem Kampfe einzelne kirchliche Kreise zu weit gingen, braucht nicht geleugnet zu werden; aber die Schuld daran lag an den Anhängern der Revolution, die die demokratischen Ideen mit der Feindschaft gegen die Kirche verquickten. Man war gewarnt und glaubte auch dann fürchten zu müssen, wenn, wie bei der großen Revolution, die ersten Versprechungen nicht hoffnungslos waren.

In den dreißiger Jahren versuchten De Lamennais und die der Zeitschrift L'Avenir nahestehenden Kreise eine Reaktion gegen die Reaktion

zu bilden und auf christlicher Grundlage das Gute in den demokratischen Ideen auszuwerten. Aber auch sie blieben von schweren Irrtümern nicht frei, die ihre Verurteilung durch die Kirche und den Abfall Lamennais' herbeiführten. Was aber Rom verwarf, war auch jetzt nicht das demokratische Prinzip selbst, sondern die Übertreibungen desselben. Von den Lehren und Lehrern des Avenir sagt die Enzyklika Gregors XVI. Mirari vos vom 15. August 1835, daß sie unter dem Scheine der Freiheit das Volk in Knechtschaft stürzen (Servitutem sub libertatis specie populo illaturi).

Der Syllabus Pius' IX. beschäftigt sich wiederholt mit Ideen des demokratischen Programms. Aber auch hier enthalten die verurteilten Sätze wieder Irrtümer, die nicht naturnotwendig aus den Grundsätzen der Demokratie sich ergeben, sondern von einer ungläubigen Weltanschauung in sie hineingetragen werden; vor allem die materialistische Auffassung der Autorität als Herrschaft der Zahl und materiellen Kraft und das Recht auf Unterdrückung der Minorität in ihren heiligsten Rechten.

Eingehend haben sich Leo XIII. und Pius X. mit der Demokratie beschäftigt. Schon in der Enzyklika Diuturnum (15. Juni 1881) spricht Leo XIII. offen aus, daß die Demokratie zu den Regierungsformen gehört, die die katholische Kirche anerkennen kann. In der Enzyklika Immortale Dei weist der große Papst darauf hin, daß „zu gewissen Zeiten und an gewissen Orten die Teilnahme des Volkes an der Regierung nicht nur eine nützliche Sache sei, sondern zur Pflicht werden kann". Im Jahre 1891 endlich erschien die Enzyklika Rerum novarum, die man als die Magna Charta der christlichen Demokratie bezeichnet hat.

Die Kirche hat sich nicht mit der Monarchie identifiziert; sie tut es auch nicht mit der Demokratie. Sie kann mit allen Regierungsformen auskommen. Ihr Ziel auf Erden ist zunächst nicht, dem irdischen und profanen Fortschritt zu dienen, sondern dem armen Wanderer die führende und schützende Hand zu leihen auf dem Wege zur Ewigkeit. Und doch bleibt wahr, was der große Papst Leo XIII. schrieb: Obgleich nicht für Zwecke irdischen Wohlseins ins Dasein gerufen, habe die Kirche doch auch diese in so hohem Maße gefördert, daß sie mehr nicht hätte tun können, wäre sie auch zu diesem Zwecke einzig gestiftet worden.

Wie stellt sich aber die Demokratie zur Kirche? Praktisch ist das Verhältnis leider oft ein feindliches, wie die Geschichte lehrt. Daß das aber nicht notwendig der Fall ist, zeigen die Tatsachen, wie sie in einigen

demokratischen Staaten uns entgegentreten. Kirche und demokratische Regierungsformen können friedlich und freundschaftlich nebeneinander bestehen.

Die oft ausgesprochene Ansicht, daß die demokratischen Prinzipien, um sich vollständig auszuwirken, naturnotwendig zur absoluten Trennung der Kirche vom Staate führen müssen, beruht meistens auf einer falschen Auffassung des Begriffes der „Gleichheit". Die Demokratie tritt historisch fast immer als Kampf gegen Klassenherrschaft und ererbte Rechte auf. Um diese zu stürzen, erklärt sie die Gleichheit aller vor dem Gesetze, gleiches Wahlrecht, gleiche politische Rechte aller Klassen und Stände bis hin zur Gleichheit von Besitz und Einkommen. Wenn aber alle gleich sind, schließ man weiter, dann dürfen auch keine Vorrechte einzelner Religionsgesellschaften bestehen. Jedes Staatskirchentum, jede staatliche Unterstützung muß aufhören, damit keiner einen Vorzug vor dem andern hat. Mit diesem Argument haben z. B. die Liberalen Englands von jeher die Established Church bekämpft; und daß bei uns dieselben Anschauungen vielfach im demokratischen Lager herrschen, zeigt die Tatsache, daß die Trennung von Kirche und Staat eine der ersten Bestrebungen des neuen Regiments ist.

Ist diese Beweisführung richtig? Gibt es eine vollständige Gleichheit vor dem Gesetz und ist die Beförderung der Religion ein Verstoß gegen diese?

Der Satz: „Alle Menschen sind gleich", kann ein Mindestmaß von politischen Rechten aussprechen, und in der Demokratie wird man dieses im allgemeinen höher hinaufschrauben als in andern Staatsformen. Der Satz wird auch zum Ausdruck bringen, daß die demokratische Regierung alle ihre Entscheidungen auf das Gesetz und auf Tatsachen stützen soll und keinerlei willkürliche Ausnahmen kennt. Er verbietet vor allem solche Ausnahmen zu Gunsten bestimmter Klassen und Verleihung von Ämtern an Personen, die sich dazu nur durch ihre Geburt oder ihren Rang, nicht durch persönliche Befähigung berufen glauben. Der Satz wird aber vernünftigerweise nicht alle Verschiedenheiten der Menschen leugnen oder wegdekretieren wollen. Auch kann er nicht alles und jedes Vorrecht beseitigen. Jeder Mensch ist nun einmal nicht für jedes Amt und jede Hilfe ebenso geeignet wie ein anderer: das voraussetzen zu wollen ist eine falsche Demokratie und eine Karikatur derselben. Die Grundlage der echten Demokratie ist nicht die absurde Anschauung, daß alle Menschen die gleichen Anlagen und das gleiche gute Streben haben, sondern daß Menschen

so lange als gleich angesehen werden müssen, bis Gründe und Tatsachen, die nicht rein äußerlich sind oder nur auf Herkommen beruhen, dagegen sprechen. Nicht die verschiedene Beurteilung wird von den demokratischen Prinzipien verworfen, sondern die willkürliche Wertung.

Schon Aristoteles hat darauf hingewiesen, daß die Gleichheit in der Demokratie nicht eine arithmetische, sondern nur eine proportionale sein kann. Das heißt: Gleichheit fordert nicht, daß alles, das Gleiche und das Ungleiche, gleich in die Rechnung gestellt werden, sondern das Gleiche gleich, das Ungleiche ungleich. Darin besteht wahre (proportionale) Gleichheit. Gleichheit bedeutet nach Aristoteles nicht, daß der bessere Mensch ebenso gewertet wird wie der schlechtere, sondern daß das Verhältnis zwischen der Einschätzung und dem Verdienst in beiden Fällen dasselbe ist. Denselben Gedanken drückt der hl. Thomas von Aquin aus, wenn er die demokratische Ämterbesetzung secundum virtutem, d. h. nach der intellektuellen und moralischen Befähigung, vollzogen sehen will.

Was von dem Verhältnis des demokratischen Staates zum Einzelwesen gilt, das läßt sich auch auf gesellschaftliche Bildungen in ihm und vor allem auf die Kirche anwenden. Alles, was dafür spricht, daß der Staat die Kirche unterstütze oder ihr wenigstens freundschaftlich gegenüberstehe, hat auch im demokratischen Staat volle Geltung. Die demokratischen Grundsätze leiden nicht durch ein Zusammenarbeiten mit der Kirche, durch ein freundschaftliches Verhältnis zu ihr.

Es lassen sich einige Gründe anführen, die es besonders für die Demokratie als wünschenswert erscheinen lassen, sich der Hilfe der Religion zu bedienen. Und da für den Katholiken Religion und Anhänglichkeit an die Kirche zusammenfallen, muß dasselbe auch von dieser gesagt sein.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß nach katholischer Auffassung zwar nicht die Träger der Gewalt, wohl aber die Befehlsgewalt selbst ihren Ursprung in Gott hat. Wo die Kirche herrscht, da ist das Autoritätsprinzip sichergestellt. Das liegt aber im Interesse der Demokratie. Bei dieser ist die Autorität des äußeren Glanzes beraubt. Von den Bürgern erwählt und beständig kontrolliert, verliert die Befehlsgewalt leicht jene Achtung, die ihr zum Wohl des Gemeinwesens notwendig zukommen muß. Wohin das führt, hat die Erfahrung der ersten beiden Monate unter der Republik genügend gezeigt. Am 15. Januar 1919 schrieb die Bayerische Staatszeitung: „Die Autorität der Behörden ist leider in starkem Maße geschwächt. Der ‚Freistaat' wird dahin aufgefaßt, daß die Behörden nichts

mehr zu sagen haben. Die bisherigen Vorschriften hält man für abgetan, Bestrafungen infolge der wiederholten Amnestien für ausgeschlossen" (Nr. 14). Man hat eben die Revolution „ohne den Herrgott" gemacht, wie sich ein süddeutscher Minister ausdrückte. Wo aber Gottes Herrschaft zu Ende ist, da ist auch des Menschen Befehlsgewalt fertig. Ein äußeres Folgen mag noch bestehen, aber ein wahrer Gehorsam ist nur mehr dann vorhanden, wenn er mit den egoistischen Bestrebungen der einzelnen sich zusammenfindet. Eine Gewissenspflicht, die auch Unangenehmes auf sich nimmt, kann nicht mehr bestehen. Es liegt darum im Interesse des demokratischen Staates, dafür zu sorgen, daß Gottes Autorität die der Behörden stütze, und das um so mehr, je größer die Gefahren sind, die dem Gehorsam drohen. Wenn der Autorität die Weihe geschichtlicher Überlieferung wie im monarchischen Staate weggenommen wird, muß sie durch stärkere Betonung des wahrhaft Verpflichtenden ersetzt werden; der Gehorsam muß durch die Religion vergeistigt werden.

Was von der Autorität gesagt ist, gilt auch von andern Faktoren des demokratischen Systems. Der wesentliche Vorzug der Demokratie vor der Monarchie liegt darin, daß sie der menschlichen Persönlichkeit die vollste Entfaltung gestattet, d. h. die Selbstbestimmung nicht nur im privaten, sondern auch im öffentlichen Leben, soweit letzteres möglich ist, zur Geltung bringt. In ihr wird also das persönliche Element des einzelnen, das intellektuelle wie das moralische, zum Wohl oder Wehe der Gemeinschaft in die Wagschale geworfen. Da zu der Menge der Mitwirkenden das Verantwortungsgefühl in umgekehrtem Verhältnis steht, liegt hier eine große Gefahr, die um so schlimmer wird, je mehr der einzelne der Korruption zugänglich ist. Das öffentliche Gewissen ist schließlich nur die Summe der Einzelgewissen, und die Rettung aus der Gefahr ist auf die Dauer nur die Schärfung des letzteren.

Gewissenhaftigkeit ist eine Tugend, der nur die Religion die tiefere Begründung geben kann. Damit soll nicht gesagt sein, daß sie nicht auch bei religionslosen Leuten in gewissem Grade bestehen kann: aber sie ist dort nur eine glückliche Inkonsequenz, und solche Inkonsequenzen werden im Laufe der Zeit, wenn nicht bei einzelnen, so doch bei der Masse ausgeglichen, zuweilen zum Guten durch Rückkehr zur Religion, aber meistens zum Schlechten.

Daß unsere Zeit auf dem Wege zum Schlechten schon weit fortgeschritten ist, bedarf keines Beweises. Schon vor dem Kriege fehlte ihr

die Richtkraft, das zielbewußte Streben. Ihr tödliches Übel war, daß sie „aus sterbenden Erinnerungen der Zeit sich ein überzeugungsloses Gewissen flickt" (Rathenau). „Sterbende" Erinnerungen, Überzeugungslosigkeit werden uns aber nicht retten. So war es vor 1914. Der Krieg hat das leider nicht gebessert und noch weniger die Revolution.

Es ist sehr zu bedauern, daß die Demokratie fast immer mit kirchenfeindlichen Plänen arbeitet. Daß das auch heute der Fall ist, wissen wir zur Genüge. In einem „Jugend und Revolution" überschriebenen Artikel der „Neuen Zeitung", des Organs Kurt Eisners, hieß es vor kurzem, daß an „jenem denkwürdigen Nachmittag des 7. Novembers die heilige Dreieinigkeit: Monarchismus-Militarismus-Klerikalismus gestürzt sei", und auf den „Klerikalismus" ist es wohl anzuwenden, wenn an derselben Stelle die Jugend aufgefordert wird, „mit kühnen Schritten" hinweg über jahrhundertealte Traditionen zu schreiten und sich ihre Welt nach ihrer Phantasie zu bauen, damit „ein neues Geschlecht wird, durchglüht von dem Geist der Freiheit und der Menschlichkeit". „Ein neues Geschlecht" zu werden! Wie oft ist der Menschheit diese Redensart wiederholt worden! Der große englische Schriftsteller Burke hat seinerzeit von den Politikern der französischen Revolution gesagt, daß sie keine Achtung vor der Weisheit anderer hätten, daß sie aber das, was ihnen davon abginge, durch ein volles Maß von Selbstvertrauen ersetzen. Daß eine Ordnung alt sei, sei für sie genügend, um sie zu zerstören. Die Furcht, daß eine neue, in Eile aufgebaute Ordnung keine Dauer haben könnte, beunruhige sie nicht. Ein neues Geschlecht heranzubilden, verlangt aber mehr als den Umsturz des Alten. Die „Frankfurter Zeitung" schrieb im Januar 1919:

„Die Sozialdemokratie, wie das ganze Volk, erfährt es umgekehrt an andern Dingen, daß das Fehlen solcher geistigen Elemente das praktische Leben außerordentlich erschwert. Die sozialdemokratischen Führer selber klagen darüber, daß ein Teil der Arbeiter die Revolution zu einer bloßen Lohnbewegung mache, und einer hat diese Arbeiter geradezu Revolutionsgewinnler genannt. Das ist sehr richtig, denn das Vorgehen mancher Arbeitergruppen, über das berechtigte Maß hinauszugehen und aus der Notlage, in der sich die Gesamtheit befindet, ohne jede Rücksicht und billige Überlegung unglaubliche Löhne herauszupressen, ist Wucher, nichts anderes als der Wucher mit Lebensmitteln. Hier ist nichts mehr von innerlichem Sozialismus, sondern es ist nackter Egoismus, den zu bändigen eben noch ganz andere seelische Momente nötig sind als Theorien über den Mehrwert u. dgl. Die deutsche Sozialdemokratie steht vor einer entscheidenden Phase ihrer Geschichte und wird sehr bedenken müssen, daß sie keines, aber auch gar

keines derjenigen Mittel entbehren kann, die den Menschen zu einem richtigen Gemeinschaftsleben bringen. Andernfalls wird niemand eine Garantie für ihre Zukunft übernehmen können. Die russischen Bolschewisten kleben Plakate an die Häuser: ‚Religion ist Opium für das Volk.‘ Mit solchen Spielereien glauben sie eine Elementarkraft aus der Welt schaffen zu können, aber diese Kinder (insofern sie dies und nicht etwas ganz anderes sind) werden sich noch wundern, was gerade von dieser Seite über sie kommen wird. Es kann sich natürlich nicht darum handeln, Religiös-Kirchliches als ein Mittel wie irgend etwas Äußerliches zu gebrauchen, denn das würde ja an dem Sinn der Sache ganz vorbeigehen. Aber wenigstens Verständnis und Interesse können Massen gewinnen, wenn sie richtig geführt werden, und dann ergibt sich das Weitere von selbst. In den Vereinigten Staaten von Amerika wäre es nicht möglich, daß eine große Partei auf die Pflege des Religiösen besondern Anspruch erhebe, denn dort interessiert sich das ganze Volk dafür, vom Milliardär bis zum Kohlenschipper.... — Politik wie alles geht schließlich aus der Weltanschauung hervor" (Frankfurter Zeitung Nr. 1, 2. Januar 1919).

Ein neues Geschlecht zu schaffen, dessen Idealismus stark genug ist, die Leidenschaft zu besiegen, hat bis jetzt nur eine Macht fertig gebracht, die christliche Kirche. Auch wir müssen zurück zu ihren Grundsätzen, um aus dem Chaos herauszukommen.

Wir müssen den Materialismus, der uns die Ideale geraubt, den übertriebenen Persönlichkeitskult, der sich bis zur Vergötterung des Ich gesteigert und dessen Prophet uns Nietzsche geworden, den schwärmenden Mystizismus, der sich am Zauber einer ungezügelten Phantasie berauscht, den Ästhetizismus, der die Form einseitig würdigte und die Sache verrotten ließ, alles das müssen wir überwinden, in der Praxis wie im Prinzip, wenn wir wieder in die Höhe kommen wollen. Das ist die Vorsehung Gottes für uns, daß sie uns diese Götzen zerschlagen hat; und darin allein liegt unsere Hoffnung, daß wir aus dieser Tatsache unsere Lehre für die Zukunft ziehen. Aber all das ist nicht möglich ohne eine Religion, die Verstand und Willen, Herz und Geist mächtig erfaßt und uns mit sicherer Hand zu den ewigen Idealen hinführt.

Wenn es daher der Demokratie Ernst ist um das Glück des Volkes, so darf sie der Religion nicht gleichgültig gegenüberstehen. Sie muß die Kirche unterstützen. Die Kirche ist vor den Staaten der Gegenwart gewesen und wird auch nach ihnen noch sein. Jede politische Berechnung, die sie aus dem Spiele läßt, ist fehlerhaft und wird sich nicht lange behaupten lassen. Das war der große Fehler der französischen Revolution von 1789, daß sie mit den Gebildeten jener Zeit der Überzeugung war,

die Kirche sei am Sterben. Sie betrachtete diese als etwas aus alter Zeit Ererbtes, das zwar noch einen Halt beim Volke hatte, dessen Einfluß aber doch am Schwinden war. Bei dieser Auffassung war es zu natürlich, daß man versuchte, der Kirche eine rein bürgerliche Stellung einzuräumen, wodurch sie allmählich zur Staatssache würde, im Staatswesen aufginge und als übernatürliche Macht verschwinde. Diese Überzeugung war so tief gedrungen, daß selbst treue Priester in den Debatten des Parlaments die Kirche allein mit rein natürlichen Gründen, die der Philosophie der Kirchenfeinde entnommen waren, verteidigten und sich nicht auf den übernatürlichen Charakter der Kirche beriefen. Man hüte sich, denselben Fehler wieder zu machen.

Nicht nur im Interesse der Autorität und des Staatswesens als Ganzen, auch im Interesse des einzelnen ist die Religion im demokratischen Staat zu stützen.

Nach gewöhnlicher Auffassung erwartet das Volk, daß die Demokratie ihm größere persönliche Freiheit gebe als andere Staatsformen. Das ist meistens der Grund, weshalb die Masse der Demokratie ihre Sympathien schenkt. Die Freiheit ist das höchste persönliche Gut des natürlichen Menschen; sie ist die Grundlage der sittlichen Persönlichkeit, sie macht die Erfüllung des Gesetzes zu einer Tat des vernünftigen Wesens. Der Mensch ist ein Teil des Ganzen, aber ein durchaus selbständiger, auf den auch das Ganze angewiesen ist. Jede unnötige Beschränkung dieser Freiheit ist ein Angriff auf die Würde des Menschen. Das gilt vor allem von der religiösen Freiheit. Zu ihr gehört 1. die Glaubensfreiheit oder die Freiheit, seine religiöse Überzeugung zu bekennen, 2. die Gewissensfreiheit oder das Recht, die aus diesen Überzeugungen fließenden Handlungen zu setzen, und 3. die Kultusfreiheit oder die Freiheit, den den Überzeugungen entsprechenden öffentlichen Gottesdienst abzuhalten. Nur dann gehört der Mensch ganz sich selbst, wenn er zuerst Gott gehört; denn nur dann gibt ihm das Gewissen jene innere Ruhe und abgeschlossene Festigkeit, deren ein Charakter bedarf.

Und doch liegt in den demokratischen Prinzipien die Gefahr, die persönliche Freiheit zu gering einzuschätzen. Aufbauend auf dem Prinzip des Mehrheitswillens machen manche Demokraten den Menschen zum Stück der großen Staatsmaschine, zur bloßen Zahl, die auf der einen oder andern Seite zählt. Der Mensch ist ihnen nichts als Gattungswesen, ein Exemplar des gemeinsamen Typus, nicht eine besondere Individualität.

Dem tritt die Kirche entgegen. Nach ihr gehört der Mensch an erster Stelle Gott, nicht sich selbst, nicht der Familie, aber auch nicht dem Staate. Sie will, daß der Mensch frei sei, das Böse zu lassen und das Gute zu tun. Sie belehrt ihn, worin das Gute besteht, und weist ihn hin auf sein Gewissen, diesen Richter über den Gebrauch unserer Freiheit. Wenn die Demokratie ihrer Aufgabe, die Freiheit der Menschen zu schützen, gerecht werden will, dann muß sie sich auf diesem Gebiet mit der Kirche treffen und mit ihr zusammenarbeiten. Das Erste und Wichtigste aber ist, daß sie der Kirche selbst die volle religiöse Freiheit gewähre.

Ohne volle religiöse Freiheit werden die Katholiken kein vollarbeitender Teil des Staatsganzen sein. Da ihnen die Religion das Höchste auf Erden ist, werden sie ihre demokratische Freiheit benützen, um für die Kirche zu kämpfen. Einer der größten Fehler des alten Systems war, daß es auf das katholische Empfinden zu wenig Rücksicht nahm. Jeder Staat muß sich damit abfinden, daß uns die Religion nicht eine Modesache ist, sondern der Grund unserer Seele. Vor kurzem hat M. Spahn darauf hingewiesen, daß man zum Schaden des Reiches zu oft vergessen hat, daß Elsaß-Lothringen zu vierfünftel katholisch ist (Der Tag Nr. 24, 5. Februar 1919). Man wundere sich nicht, daß wir uns wehren, wenn man unser Heiligstes angreift oder in der Entfaltung behindert. Wie in den Zeiten Montalemberts wird man uns Reaktionäre nennen; aber wie damals werden wir antworten können, daß die Regierung selbst die Schuld an der „Reaktion“ trägt. Unsere Rettung ist nicht Sozialismus und Kommunismus, nicht Monarchie oder Demokratie, nicht Wissenschaft und Kunst, sondern Freiheit und Förderung in der Erfüllung der zehn Gebote, der Grundsätze der Bergpredigt und der demütig erflehten Gnade Gottes, Freiheit und Interesse für die Kirche Gottes.

Heinrich Sierp S. J.

Die religiösen Familienpflichten der nächsten Zukunft.

An alle katholischen Eltern treten jetzt, unerwartet schnell, ganz neue Pflichten heran, unerhörte Aufgaben. Sie müssen den religiösen Schutz ihrer Kinder weit kräftiger in die Hand nehmen. Hoffen wir, daß die drohende Trennung von Staat und Kirche und die aufmarschierende bekenntnislose Schule der Zukunft nicht parteiisch und einseitig, wie in Frankreich, zur Knebelung der Gewissen ausgebaut wird. In jedem Fall wird aber alles, was sich mit Recht katholisch nennt, mit dem Einsatz aller Kräfte und Opfer die Unterrichtsfreiheit fordern, wie sie in England und den Vereinigten Staaten besteht. Man wird sich anstrengen, das Recht der Provinzen und Gemeinden auf selbständige Regelung der Schulangelegenheiten, wenn auch nur in bestimmten Grenzen, durchzusetzen. Mit diesen günstigen Möglichkeiten darf man aber bei der Waffenausrüstung nicht warten. Auf das Äußerste gefaßt sein und nichts unvorbereitet lassen, ist christliche Klugheit.

Alles Idyllische und Anmutige der ersten religiösen Versuche in der Kinderstube weicht jetzt strengerem Ernst. Das herzige Falten der Hände des Dreijährigen, das stammelnde Gebet von fünfjährigen Lippen, das ein glückseliges Lächeln auf dem Antlitz der Mutter erweckte, wird fast als Bitterkeit empfunden angesichts der harten Züge religionsloser Erzieher und der zerstörenden Darstellung glaubensleerer Lehrbücher.

Und diese Zeiten werden kommen, man kann bereits mit Stunden rechnen. Zu Trutz und Schutz des Kinderglaubens müssen in tausend neuen Waffenschmieden mächtige Feuer auflodern.

Gewiß, wenn Staat und Schule keine Pflichten gegen Gott und Christentum mehr kennen, wird sich die Kirche neuer Aufgaben bewußt werden, den religiösen Unterricht in andere Bahnen lenken und alle ihre Diener zu einer völligen Umgestaltung der Glaubenserziehung aufrufen. Damit sind aber die Elternsorgen nicht behoben, weil die dringende Neuleistung von der Kirche allein nicht geschaffen werden kann. Schon der Widerstreit

zwischen den unendlich anwachsenden Verpflichtungen und der stark zurückgegangenen Priesterzahl zieht beängstigende Grenzen. Die Geldschwierigkeiten werden drohend anwachsen. Es wird einen Kampf geben um Raum und Zeit für den Privatunterricht der Jugend. Glaubensschwache oder religionslose Väter werden nur zu oft die Tränen und Bitten gewissenhafter Mütter ersticken. Vielleicht wird sogar die gottfremde Gemeinde den Leichtsinn und Trotz gleichgültiger Kinder gegen den sanften Erziehungszwang der Eltern in Schutz nehmen.

Da heißt es denn zunächst die Zeit bis zum sechsten Jahr weit ergiebiger ausnützen, als es bis heute geschah. Die landläufigen Katechismen und biblischen Geschichten steigen zu diesem Alter nicht herab. Die Gebetbücher vielleicht noch weniger. So müssen denn kindliche Unterredungen über den Glauben in die Tagesaufgaben des Elternhauses aufgenommen werden. Das Familiengebet wird wieder aufblühen. Es ist das aber nur ein kleiner Teil der neuen Sorge. Auf dem Schoß der Mutter, zwischen den Knieen des Vaters lauschen die Kleinen den Erzählungen über Jesu Leben, über Maria, die Gottesmutter, und die heilige Kirche. Nur darf kein versteinertes System die Unbefangenheit zerstören und den naturgemäßen Verlauf hemmen. Die Erzählungen aus dem Alten Bunde müssen auf dieser Stufe ganz zurücktreten. Man geht vom Heiland im allerheiligsten Sakramente aus, sucht noch nicht das Geheimnis zu erklären, spricht nur vom Wohnen Christi unter uns, für uns Menschenkinder. Und dann erzählt man vom Menschensohn, wie er auf Erden wandelte, und was er für uns getan und gelitten hat. Das Übermenschliche in Christi Erscheinung muß dem Kindergeist gleich aufleuchten. Das Ziel ist klar. Wenn der Kleine in die Schule kommt unter glaubenslose Mitschüler, zu religionsfeindlichen Lehrern, muß er bereits von Liebe zum Heiland erfüllt sein. Er muß sich als Christi Freund fühlen und diese Freundschaft süß genießen. Man wird ihm in der Schule sehr bald von Jesus als dem großen Menschenfreund sprechen, und Christi Liebeswerke gegen die „Sagen" seines Lebens ausspielen. Dagegen sollte das Kind bereits gefeit sein. Das Wunder des Daseins Jesu im Sakrament verbürgt das Übermenschliche des Gottessohnes. Seine Lebensaufgabe, die Gründung und Einrichtung der Kirche, muß alsbald dem Verständnis des Kindes nahegebracht werden. Was die heilige Kirche lehrt, das ist unfehlbar sicher; kein Menschenwort, kein Menschenwitz kommt dawider auf. Was immer dagegen gesagt wird, von wem immer Widerspruch und Leugnung ausgeht,

es ist leeres Gerede und eitel Unwahrheit. Vom vierten Jahre an muß diese Überzeugung täglich genährt werden.

Die scharfe Sonderung von Staat und Kirche setzt schon hier ein. In allen weltlichen Dingen soll das Kind dem Lehrer gehorchen und ihm in vernünftigen Grenzen glauben. Wo immer aber die Schule bekenntnislos wird, gehört das Religiöse ausschließlich zum Hausgebiet. Hier sind Eltern und Priester allein maßgebend. Der Sechsjährige muß das schon begreifen können.

Aber die wenigsten Eltern werden imstand sein, den richtigen Ton bei diesen Unterweisungen zu treffen. Man muß ihnen schnell und ausgiebig zu Hilfe eilen. Haben sie doch vielfach nicht die Zeit, selten die köstliche Gabe, den Himmel und seine Bewohner, die Kirche und ihre gebietende Erhabenheit in das staunende Herz der atemlos harrenden Kleinwelt zu tragen. Ja, wenn nur ihr eigenes Herz immer voll von dem wäre, wovon der Mund überfließen sollte! So ist es denn eine der dringendsten Aufgaben, eine Art Unterrichtsbücher für die Eltern zu schaffen, sehr ausführlich, nach Abenden geordnet, ohne jeglichen theoretischen Ballast, nur unmittelbares Leben aushauchend. Das Buch erzählt, es führt den Kleinen und Allerkleinsten in die Kirche, es spricht die Sprache des Unmündigen vor dem Tabernakel, es begleitet den neugierig Trippelnden zum Marienaltar, es bringt in schlichtester Weise die Kunde von der Kirche und ihrem Lebensweg durch die Jahrhunderte. Nicht um eine trockene Anleitung handelt es sich hier, sondern um ein lebendiges Gespräch, das auch die ungebildete, vielbeschäftigte Mutter auf den richtigen Weg bringt und ihr Schritt für Schritt ins Ohr flüstert, was sie dem Söhnchen, dem Töchterchen an heiligen Lehren eingeben soll. Da diese Bücher zur Massenverbreitung bestimmt sind, da sie von der Kanzel und in Gesprächen warm empfohlen, durch eine breit ausgestaltete Mildtätigkeit den Ärmeren ins Haus gebracht werden, kann der Preis recht niedrig gesetzt werden. Aber man muß kräftig zugreifen und diese Hilfsbücher rasch und tüchtig herstellen. Trifft die bevorstehende Umwälzung auf dem Gebiete der Schule die Eltern unvorbereitet an, werden die Sechs- und Siebenjährigen mit dem alten religiösen Leichtgepäck in Marsch gesetzt, ohne die neue, dem umgeformten Weltbetrieb angepaßte Ausrüstung, so geht uns ein ganzes Geschlecht verloren.

Auf gut Glück sollte man diese Bücher allerdings nicht schreiben. Vielleicht könnten die Ordinariate die Religionslehrer und Pfarrer beauftragen,

die Arbeit in Angriff zu nehmen und geeignete Kräfte, auch Volksschullehrer und Lehrerinnen, dafür zu gewinnen.

Diese Bewegung wird dann auch eine andere in Fluß bringen. Die zeitig einsetzenden religiösen Unterweisungen werden die Sieben- und Achtjährigen für die frühe erste heilige Kommunion ausgezeichnet vorbereiten und den Lieblingsgedanken Pius' X. auch bei uns zum Durchbruch bringen.

Da kommen die Kleinen aus der Schule zurück. Sie haben unzählige neue Dinge gehört und aufgenommen. Der freireligiöse Sämann wird bald über Feld schreiten. Täuschen wir uns nicht. Bemerkungen, die dem Kind nicht auffallen und es nicht stoßen, weil ihm vielfach Sinn und Tragweite verborgen bleiben, senken sich ein und sprossen langsam auf. Man muß die Kleinen zum Sprechen bringen. Was ihren kindlichen aber tiefen Überzeugungen von Christus und seiner Kirche widerspricht, das sprudelt schon heraus; denn sie sollen, gleichsam von der Wiege an, darauf vorbereitet sein. Aber Irrtümer und Verdrehungen über Gott und die Geschichten des Alten Bundes werden vorgebracht und drohen, sich in den Seelen der Unmündigen lautlos zu versenken, wenn nicht ein Mahner und Wächter diese Füchse aus dem Weinberg holt. Der religiöse Privatunterricht hat ja eingesetzt. Die Eltern ermahnen ihre Kleinen, den Religionslehrer um Aufschluß zu bitten. Aber auch sie selbst sollen nicht müßig bleiben. Wir besitzen gute volkstümliche Aufklärungsschriften in Fragen und Antworten oder in leicht hinfließenden Abhandlungen, die auch wenig geschulten Eltern Klarheit und Wahrheit bieten. Man muß auf sie aufmerksam machen und für Massenverbreitung sorgen.

Die Familie hat sich bis jetzt viel zu viel auf den Religionsunterricht verlassen. Es war ein Segen, daß die Kinder ihn von Staats wegen genossen und ihn mit dem Schutz der öffentlichen Autorität umkleidet sahen. Dabei wurde aber eine Gefahr nicht umgangen. Zu Hause begnügte man sich vielfach mit der Religion als Lehrgegenstand und meinte, neben dem Gebet keine religiöse Unterweisung dem Kind schuldig zu sein. So kam es, daß der Glaube in vielen jungen Köpfen und Herzen als bloßer Unterrichtsgegenstand aufdämmerte und neben Latein und Geschichte einherschritt, ohne ihnen sein wahres, tiefes Wesen zu enthüllen. Gewiß nicht immer; ausgezeichnete Lehrer und Lehrerinnen wußten die verborgenen Schätze zu heben. Die Regel war das aber nicht. Das muß jetzt anders werden; die Not wird die Tugend wecken.

Von den Eltern allein wird es in Zukunft abhängen, ob die Kinder den privaten Religionsunterricht mitmachen oder nicht. Die Liebe der Familie zum Glauben und zur Kirche, ihr Interesse an religiösen Dingen stachelt und drängt die Jugend. Ihre Teilnahmlosigkeit wirkt ansteckend. In der Familie muß von nun an das Kind Wärme und Begeisterung schöpfen für das religiöse Leben und den religiösen Lehrgang. Aus freier Wahl und Liebe muß es hineilen, unter Opfern von Zeit und Spiel. Nur dann wird es standhalten wider das Beispiel glaubensschwacher Kameraden und den Verführungszwang herrischer Schulmeister, die ihre Überzeugungen furchtsamen Kinderseelen unter dem Druck der Zucht und der Zensuren aufdrängen.

Elterneifer allein wird in Zukunft die schöne Sitte des Gottesdienstes an Wochentagen und die Pflicht der Christenlehre an Sonntagen aufrechterhalten.

Um diese ganze religiöse Welt zu pflegen und zu erhalten, wird ein reger Verkehr des Hauses mit der Pfarrgeistlichkeit und den Religionslehrern nötig werden. Wo man sich fremd und kalt gegenübersteht, gedeiht nicht der freiwillige Entschluß und die Liebe zur Sache und ihren Vertretern; und freie Wahl und Liebe siegen bald allein.

Sobald der Sohn und die Tochter eine höhere Schule besuchen, nimmt die Fürsorge der Eltern eine andere Gestalt an.

Veranstaltungen für die freie Zeit der Schüler, wie sie bereits an manchen Orten für Gymnasiasten bestehen, Zirkel oder Gesellschaftshäuser werden für die Jungen und Mädchen überall, wo es nur möglich ist, gegründet werden müssen. Nur wenn ihre Anziehungskraft, auch ohne zwingenden Anstoß der Eltern, die Jugend fesselt, bleibt das Fürsorgewerk lebendig. Aber das Interesse der Eltern muß das Kind begleiten. Den Kleinen regt es an und erinnert ihn sanft, den Älteren spornt es. Der notwendige Geldzufluß kann auf die Dauer nur aus dieser Familienquelle schöpfen.

Über den Ausbau dieser Zirkel kann man noch nichts Bestimmtes sagen. Die örtlichen Verschiedenheiten sind zu groß. Möge aber diese wichtige Arbeit bald aufgenommen werden. Wir stehen einer freideutschen Jugend gegenüber, die auch in katholischen Städten weit größere Ausbreitung genommen hat, als manche ahnen, dort besonders, wo auch von maßgebenden Stellen rein gar nichts für die Gymnasialjugend geschah, und wo man es ungern sah, wenn sich Hilfskräfte in Bewegung setzten.

Die freideutsche Jugend ist mächtig an der Arbeit. Sie möchte die ganze deutsche Jugendbewegung beherrschen. Ende Februar 1918 hat sie bereits den Entwurf einer Stiftungsurkunde für ein „Arbeitsamt" fertiggestellt. Dieses soll als Verkehrsorganisation der gesamten deutschen Jugendbewegung dienen, die zu einer festen Einheit unter Führung der Freideutschen verschmolzen werden soll. Ein Führerrat ist da, ein engerer Rat und ein Arbeitsausschuß, der die Verkehrsvermittlung aller Zweige, Gruppen und Kreise der gesamten Bewegung übernimmt, wird geschaffen[1].

So ist denn keine Zeit zu verlieren. Wesentliche Bestrebungen der freideutschen Jugend wurden bis jetzt von der Schule hintangehalten. Bald wird ihnen Tür und Tor geöffnet, sie werden behördlich unterstützt werden.

Wir müssen unsere studierende Jugend zusammenfassen. Kleinliche Nörgeleien und Eifersüchteleien sind dem großen Zweck und der unerbittlichen Not zu opfern. Es geht ums Ganze.

Unabhängig davon werden sich in allen Gymnasialstädten die Eltern zu Vereinen zusammenschließen müssen, um ihre und ihrer Kinder Rechte der konfessionslosen Schule gegenüber zu wahren. Diese Vereine bestanden ja bereits an manchen Orten und haben sich vielfach nicht bewährt, weil die Eltern weniger das sittliche und religiöse Wohl der Kinder als die Gereiztheit des Hauses gegen die Lehrerschaft und den Schulüberdruß in die Wagschale warfen. So hielten sich denn ruhig denkende Familien zurück. Sie wollten in den Schulbetrieb nicht eingreifen; sie sahen es mit Unwillen, wie man schwach und mürrisch den Launen und Klagen der Jugend nachgab. Die Verfassung dieser Zusammenschlüsse war zu lose und ihre Ziele zu unklar und allgemein. Es wird ja auch in Zukunft wohl nur in Großstädten und an Orten, die eine ausschließlich katholische Bevölkerung umfassen, möglich sein, solche Elternvereine konfessionell zu gestalten. An andern Orten werden kleine Gruppen nichts ausrichten. Man wird dort den Elternverein vielleicht auf der Achtung der religiösen Überzeugungen aufbauen müssen. Das einigende Band knüpft der feste Wille, keinen Eingriff der Schule in dieses Heiligtum zu dulden. Diese Elternvereine sind etwas ganz anders als der Elternbeirat, der an die Schulen selbst Anschluß bekommen soll.

Schon bald vielleicht wird ein allgemein menschlicher Moralunterricht mit verschwommenem religiösen Einschlag in die Schule einziehen. Wem

[1] Die Tat 1918 (Mai) X 157.

das zusagt und genügt, der mag sein Kind daran teilnehmen lassen. Gläubige Eltern werden aber mit allem Nachdruck fordern, daß ihre Kinder von diesen Stunden befreit werden. Soll die Gewissensfreiheit kein leeres Wort bleiben, so muß sich dieser Gedanke durchsetzen und in die grundlegenden Gesetze der Elternvereinigungen aufgenommen werden. Ja er muß sich erweitern und zu einem neuen Schulprogramm mit Hilfe der katholischen Parteien und der Presse hinleiten. Was von einem ganz andern Standpunkt aus für die Schule der Gegenwart gefordert wurde, das werden wir von der konfessionslosen Staatsschule der Zukunft fordern. Man müsse sich bemühen, schreibt A. Siemsen in der „Tat" vom Juni 1918 (S. 182), einen möglichst großen Teil der kindlichen Entwicklung vom Einfluß der Schule freizumachen. „Alles, was freie, persönliche Gestaltung voraussetzt, alles, was künstlerisch, religiös gefühlsmäßig auf irgendeine Weise betont ist, gehört nicht unter staatlichen Zwang und allgemeine Regeln. Es gehört also weder in die allgemeinen Lehrpläne noch unter behördliche Aufsicht. Unter die gehört vielmehr das reine Tatsachenwissen und praktische Können." Mehr braucht und soll die Staatsschule, wie sie für die Zukunft in Aussicht gestellt wird, nicht anfassen. Ja man wird mit Siemsen noch weiter gehen können und für diese Schule ein Programm der Mindestforderungen aufstellen: „Lehrpläne, die nur dies Mindestmaß verbindlich festlegen, Lehrer, die nur für diese Mindestleistungen geprüft und verpflichtet sind, und Inspektionen, die nur diese Leistungen zu verlangen und zu kritisieren haben" (a. a. O.).

Man arbeite doch nicht mit alten Formen angesichts der bevorstehenden vollen Umgestaltung unseres Schullebens. Die Eltern müssen Herz und Geist ihrer Kinder für sich retten und erobern. Selbst wenn Unterrichtsfreiheit gewährt würde, wären doch die meisten Eltern lange Zeit auf die Staatsschulen angewiesen. Um einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Schule und Haus zu verhüten, um die jungen Herzen vor einem heillosen Zwiespalt und innerer Zerrissenheit zu bewahren, muß man für den Lehrgang der Schule bestimmte Grenzen fordern, welche der Familie Zeit und unbehinderte Freiheit verschaffen, ihren Kindern die heiligsten Güter der Seele nach eigenem Ermessen und ohne Gegensatz zur Schule zu vermitteln.

Der Zusammenschluß der Eltern und die nachdruckvollste Betonung ihrer selbständigen Erziehungsrechte ist um so notwendiger, als ein Sturmlauf

gegen die Autorität und die unabhängigen Entschließungen der Familie bevorsteht. Die Jugend soll vom Haus losgelöst, auf eigene Füße gestellt werden, ganz aus ihrem eigenen Gedankenkreis heraus- und in ihn hineinwachsen. „Es gilt also", sagt irgendwo Wyneken, „der bürgerlichen Stumpfheit das Recht der Jugend abzuringen." Und in einem Heft der Zeitschrift „Der Anfang" stellt sich ein jugendlicher Mitarbeiter, der nach eigenem Geständnis eine schöne Kindheit und eine ideale Erziehung genossen hat, auf den Standpunkt, daß der Junge nach Eintritt der Pubertät „aus dem Elternhaus fort und in eine Gemeinschaft von andern jungen Menschen unter die Führung eines dazu berufenen Erwachsenen kommen muß". Das Elternhaus soll in „ideale Ferne" rücken[1]. Noch viel weiter geht Wyneken mit seiner freien Schulgemeinde, für die jetzt eine ungeheure Werbetätigkeit entfaltet wird. „Zwar ist in unserer gegenwärtigen Kultur", meint Wyneken, „die Erziehung der Kinder noch den Eltern überlassen; aber das ist doch offenbar ein Überbleibsel aus primitivsten sozialen Stufen und nur so lange noch geboten, als eine wirkliche Instanz für die Erziehung der Gesellschaft noch nicht geschaffen ist. Denn die Entwicklung geht dahin, solche zufälligen und unvernünftigen Überbleibsel mehr und mehr durch überlegte und sachgemäße Organisation zu überwinden. Ließe sich nicht mit mindestens dem gleichen Recht, wie der Satz von den Eltern als den geeignetsten Erziehern, der gegenteilige verfechten, nämlich daß es für niemanden schwieriger ist, Kinder vernünftig und objektiv zu erziehen als für die eigenen Eltern, und daß gerade sie also prinzipiell nicht erziehen dürften." [2]

Die Welt ist nun doch kein Narrenhaus, und eine Narrheit wäre es, Kinder in die Welt zu setzen, damit diese möglichst bald ihren Erzeugern entfremdet würden. Denn nur durch eine systematisch angestrebte Entfremdung könnte bei dieser spartanisch-barbarischen Massenerziehung das Herz des Kindes, das naturgemäß am Hause hängt, vor Verrohung oder Verzweiflung gerettet werden.

Angesichts solcher Anmaßungen müssen sich die Eltern bewußt werden, daß es sich bei dieser Bewegung um nichts Geringeres handelt als um den Raub des Liebsten, was sie haben, ihrer Kinder. Kein Widerspruch ist scharf genug, dieser himmelschreienden Ungerechtigkeit einer fanatischen Gruppe zu wehren.

[1] Der Anfang: Zeitschrift der Jugend I (1914) 348.

[2] Wyneken, Der Gedankenkreis der freien Schulgemeinde (1913) 12.

Bei all diesen Kämpfen und Ansprüchen können und müssen sich die Eltern auf die Grundsätze der neuen Regierungen unentwegt berufen. Volle Rede-, Preß- und Versammlungsfreiheit, Religions- und Gewissensfreiheit ohne jedes Hemmnis; für seine Überzeugung, auch wenn sie im Widerspruch steht zu den Maßnahmen der Regierung und der von ihr gestützten Kreise, darf jeder ganz unbehindert mit Wort und Schrift eintreten. Um das zu erreichen, hat man ja das Alte gestürzt. Warten wir ab, ob die Neuen den Mut und die Aufrichtigkeit der Konsequenz haben. Wir rechnen damit, denn auf Lüge und Täuschung läßt sich kein Staat aufrichten.

Allerdings müssen sich die Eltern sagen, daß wirklich neue Erziehungspflichten an sie herantreten, und daß sehr viel in den Kreis der „religiösen" Erziehung einbezogen werden muß, was bis jetzt leider abseits lag. Was die freideutsche Jugendbewegung als ihr eigenstes Kleinod hegt und rühmt, die Erziehung zur Einfachheit, müssen auch wir erobern. Deutschland geht überaus schweren Tagen entgegen. Aus dem verlorenen Kriege werden wirtschaftliche Bedrängnisse mannigfaltigster Art hervorgehen. Man wird das Kind zu Haus weit kräftiger zu lebenspendender Arbeit anhalten, zur Sparsamkeit und Genügsamkeit erziehen müssen. Die echtchristliche Sitte, deren Glanz aus den acht Seligkeiten der Bergpredigt wundervoll aufsteigt, soll in den christlichen Familien eine neue Heimat finden. Härtere Grundsätze in Nahrung und Kleidung, Vergnügen und Behaglichkeit ziehen mit dem Frieden ein. Der Luxus des Angenehmen muß eingeschränkt werden. Die Jugend wird nicht gar zu schwer daran tragen, wenn man sie von der Wiege an zu einfacheren Gewohnheiten erzieht. Es handelt sich aber dabei nicht bloß um gelegentliche Einschränkungen, sondern um eine bewußte Umformung der gesamten Lebensführung. Eine ganze Welt von Sonderrechten und Gönnerschaften ist am Versinken. Man wird nicht mehr mit Reichtum und Adel, sondern nur mit dem Stahl des eigenen Könnens und Wissens den Kampf ums Dasein führen. Ein Zwang zum Tüchtigwerden zieht herauf. Mit diesen weltbewegenden Gedanken muß sich das Elternhaus vertraut machen, um sie auf die Heranwachsenden zu übertragen. Gewiß soll der Jugend Sonne und Freude nicht genommen werden. Im Gegenteil; die Zeichen der Zeit weisen auf eine Entlastung von allerlei Ballast und auf eine liebevollere Berücksichtigung der Eigenart jugendlicher Seelen. Frische und Fröhlichkeit dürfen nicht verkümmert werden. Aber der eingerissenen Weichlichkeit der Erziehung, der schwachen Nachgiebigkeit gegen Laune und Selbstsucht, dem entnervenden Hang zum Vergnügen und

zum geschäftigen Müßiggang einer übertriebenen Spiel- und Sportwut setzt die Familie, die sich der kommenden Pflichten bewußt ist, einen unerschütterlichen Damm entgegen. Gewöhnung an feste Stunden des Aufstehens und Schlafens, an eine geordnete, bestimmte Arbeitszeit, an innigen Zusammenhang mit der Familie, an das gemeinsame, mutige Tragen der Lasten und Leiden, die wie ein gewappnetes Heer heranziehen, das ist die Losung der Zukunft, die uns allein Heil und Genesung bringen kann.

Ob den Eltern auch für diese Stufe religiöse Hilfsbücher nach Art jener Kinderfibeln, die wir oben erwähnten, geboten werden sollen, ist eine überaus schwere Frage. Es scheint, daß solche Versuche am verschiedenen Bildungsgrad scheitern müßten. Das größte Gewicht wird man aber in der Familie auf apologetische Werke legen, die dem Verständnis der Schüler höherer Lehranstalten angepaßt sind. Die Büchereien der Zirkel und Gesellschaftshäuser werden zweifellos mit reicher Ausrüstung zu Hilfe kommen; auch der Namenstags- und Weihnachtstisch soll reichlich Platz lassen für diese ernsten Gaben. Jedenfalls müssen aber Broschüren und Flugblätter, Privatunterweisungen und Vorträge allen Eltern die neuen Pflichten und die neuen Ziele unaufhörlich in die Seele hämmern.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Ein niedersächsischer Apostel der altdeutschen Herz-Jesu-Verehrung.

Die bevorstehende, von Benedikt XV. schon angekündigte Heiligsprechung der sel. Margareta Maria Alacoque dürfte für die Katholiken Deutschlands von besonderem Interesse sein, ist doch die stille, schüchterne Ordensfrau von Paray-le-Monial, „gering und verachtet vor der Welt", in der Hand des Herrn zum Werkzeug geworden, eine altdeutsche Andacht, die Verehrung des Erlöserherzens, durch den Sühnegedanken bereichert zum Gemeingut der katholischen Welt zu machen.

Nicht ohne große Schwierigkeiten hat sich die Mission der Seligen erfüllt. Man sah in der Herz-Jesu-Verehrung eine „neue Andacht", und das mußte ein Haupthindernis werden, in Rom die Bestätigung derselben zu erlangen. Im Jahre 1690 hatte Schwester Alacoque die Augen geschlossen, aber erst 1765, 90 Jahre, nachdem der Herr sie mit ihrer Lebensaufgabe betraut, wurde nach häufig wiederholten und abschlägig beschiedenen Bittgesuchen den polnischen Bischöfen Messe und Offizium für ihre Diözesen gestattet. In der Bittschrift hatte man zugegeben, diese Andacht sei in früherer Zeit nur die „besondere Gnade einiger bevorzugten Seelen" gewesen und sie sei auch „früher noch nicht ins Volk gedrungen". Allerdings hatte man seit dem 18. Jahrhundert eifrig nach Spuren der Herz-Jesu-Verehrung in früherer Zeit gesucht. Aber für das Mittelalter war der Erfolg in den romanischen Ländern gering genug. Vor dem Jahre 1500 läßt sich heute der Herz-Jesu-Gedanke nur bei vier geborenen Franzosen nachweisen. Für Italien werden einige Namen mehr genannt, für Spanien nur allein der hl. Vinzenz Ferrer. Dies ist das ganze Ergebnis von zweihundertjährigen Bemühungen. In den meisten Fällen handelt es sich dabei nur um eine gelegentliche, vereinzelte Erwähnung des göttlichen Herzens. Spuren seiner Verehrung finden sich kaum, Herz-Jesu-Gebete gar nicht.

Ganz anders dagegen ist das Bild, welches Deutschland bietet. Hier war seit dem Ausgang des 12. Jahrhunderts mit der deutschen Mystik die altdeutsche Herz-Jesu-Verehrung erblüht, die sich am schönsten

zugleich mit der Mystik in der Zeit von 1250 bis etwa 1370 entfaltet hat und die noch bis zum Ende des 17. Jahrhunderts fortlebte. Prediger, Mystiker und Dichter, Laien, Weltklerus und sämtliche Orden stellen ihre Vertreter, Benediktiner und Zisterzienser, Prämonstratenser und Kartäuser, Dominikaner, Franziskaner und Augustiner bis zu den Chorherren und Fraterherren der Windesheimer Kongregation, woran sich im 16. und 17. Jahrhundert zahlreiche deutsche Jesuiten anschließen [1].

Umleuchtet von hohen mystischen Gnaden und unter dem Schmuck reicher Gebetsübungen erscheint die altdeutsche Herz-Jesu-Verehrung schon vollkommen entwickelt gegen Ende des 13. Jahrhunderts in dem sächsischen Zisterzienserinnenkloster Helfta bei Eisleben, in welchem Dominikaner von Halle aus die Seelsorge übten. Hier vollendete Schwester Mechthild, früher Begine in Magdeburg, ihr „Licht der Gottheit", die eigenartigste und tiefsinnigste Schrift der deutschen Mystik, hier schrieb zu gleicher Zeit die sel. Mechthild von Hackeborn ihr „Buch besonderer Gnade" und zuletzt die hl. Gertrud ihre Exercitia spiritualia sowie den „Gesandten der göttlichen Liebe". Alle diese Schriften geben Zeugnis, zu welch tiefem Verständnis des Heilandsherzens jene hochgebildeten und reichbegnadigten Frauen gelangt waren. So wird der Hinweis im „Gesandten der göttlichen Liebe" verständlich, daß die Gnadenerweise des göttlichen Herzens für die damalige „moderne Zeit", moderno tempori, also für das beginnende 14. Jahrhundert bestimmt seien und daß die Mitteilungen der hl. Gertrud für „diese letzten Zeiten", his novissimis temporibus, ein sicheres Zeichen der göttlichen Liebe bieten sollten. Darum ist also die hl. Gertrud durchaus nicht nur als Prophetin der heutigen Herz-Jesu-Verehrung anzusehen, sondern hat sie in weitem Umfang bereits geübt und für ihre Zeit zur Übung empfohlen.

Daß ihre Worte im deutschen Mittelalter wahr geworden sind, lehrt ein Blick in die mittelhochdeutsche und mittelniederdeutsche religiöse Literatur mit ihren vielen Herz-Jesu-Zeugen, die bisher vollkommen unbekannt oder unbeachtet geblieben sind. Eine sehr große Zahl altdeutscher Herz-Jesu-Gebete findet sich in den Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts, welche vergessen und verschollen in unsern Bibliotheken und Archiven ruhen. Alle deutschen Mundarten von der Schweiz bis nach den Nieder-

[1] Ausführliche Belege bietet die demnächst erscheinende Schrift: Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters, nach gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt von K. Richstätter S. J. Regensburg, Pustet.

landen sind darunter vertreten, ein Beweis für die weite Verbreitung der altdeutschen Herz-Jesu-Verehrung. Ein mittelhochdeutsches „Büchlein vom Herzen Christi“ führt der noch vorhandene Bibliothekskatalog des Nürnberger Katharinenklosters schon aus dem 15. Jahrhundert auf. Selbst „Kleine Tagzeiten vom glorreichen Herzen Christi“ haben sich in einer Handschrift Altkölner Mundart aus derselben Zeit erhalten. Die dogmatische Tiefe, der Gedankenreichtum und die Zartheit dieser alten Gebete wird in der modernen Herz-Jesu-Literatur nur selten wieder erreicht[1]. Wäre die deutsche Vorzeit im 18. Jahrhundert nicht so gänzlich der Vergessenheit und Verachtung anheimgefallen gewesen, so hätte man aus dem Leben vieler deutscher Heiligen, aus allen großen deutschen Predigern, aus sämtlichen deutschen Mystikern und vielen religiösen Dichtungen wie unzähligen mittelhochdeutschen und mittelniederdeutschen Herz-Jesu-Gebeten unschwer den Nachweis führen können, daß die Herz-Jesu-Verehrung in Deutschland schon lange vor der seligen Margareta keine „neue Andacht“ mehr gewesen ist, und daß sie damals auch schon weit „ins Volk gedrungen war“. So häufig treten in allen Gebieten der religiösen Literatur Herz-Jesu-Zeugen der deutschen Vorzeit auf, daß die Geschichte der altdeutschen Herz-Jesu-Verehrung zur Geschichte der altdeutschen Predigt und religiösen Dichtung, zur Geschichte der deutschen Mystik und des deutschen Gebetbuches wird.

Erbgut des deutschen Mittelalters findet sich später nicht bloß bei dem Kölner Kartäuser Justus Landsberger, der schon immer als „Vorläufer“ der sel. Margareta Alacoque aufgeführt wurde, sondern ebenso in vielen deutschen Gebets- und Andachtsübungen des 16. und 17. Jahrhunderts. So bietet das sehr verbreitete „Himmlisch Palmgärtlein“ von Nakatenus S. J. vom Jahre 1660 eine „Besondere Andacht zum Herzen Jesu“. Als seltenes Denkmal altdeutscher Herz-Jesu-Verehrung hat sich im Paderborner Diözesangesangbuch noch aus dem „Palmgärtlein“ das Herz-Jesu-Lied erhalten: „O mein Jesus, gib mir Schwingen“. Auch in seiner modernen Fassung sind diesem Lied die charakteristischen altdeutschen Herz-Jesu-Gedanken gewahrt geblieben, nur die alte Singweise scheint verloren zu sein.

Die altdeutsche Herz-Jesu-Verehrung verschwindet erst in der gedankenarmen und kalten Aufklärungszeit des 18. Jahrhunderts, wo so viele Wertstücke einer tiefgläubigen, innigfrommen Vorzeit verständnislos und

[1] Eine größere Auswahl derselben ist unter dem Titel „Altdeutsche Herz-Jesu-Gebete“ in die heutige Sprache übertragen zum Druck vorbereitet.

pietätlos der Vernichtung preisgegeben wurden. Vielleicht hat auch in Deutschland der Einfluß des französischen Jansenismus dabei mitgewirkt, der die neue Herz-Jesu-Verehrung, die sich damals verbreitete, auf das Schärfste bekämpft hat und damit auch der altdeutschen den Todesstoß gab.

Als Beispiel dafür, wie tief man in Deutschland schon lange vor der sel. Margareta Alacoque in das Verständnis der Herz-Jesu-Verehrung eingedrungen war, können die Predigten und mystischen Schriften des westfälischen Fraterherrn Johannes Veghe dienen. An mehr als hundert Stellen benützt er in denselben die Gelegenheit, auf das „alleredelste, minnigliche, göttliche Herz", oder das „süße, liebreiche, jungfräuliche, milde Herz unseres lieben Herrn" hinzuweisen.

Veghe ist echter Münsteraner. In Münster ist er geboren, er hat fast sein ganzes Leben dort gewirkt, dort wurden seine Predigten 1492 von den frommen Ordensfrauen im Kloster am Niesing in Münsterscher Mundart nachgeschrieben und dort verfaßte er vor 1486 seine wertvollen niederdeutschen Werke „Weingarten der Seele", „Marientrost", „Blumenbett" und „Geistliche Jagd" [1]. Gestorben ist Veghe 1504 in seiner Vaterstadt.

Man könnte ihn für das 15. Jahrhundert den Herz-Jesu-Apostel Münsters nennen. Denn auch heute dürfte nicht oft ein Prediger tiefer in den Geist der Herz-Jesu-Verehrung eingedrungen sein und eindringlicher vom göttlichen Herzen gesprochen haben als der fromme Münstersche Fraterherr schon im 15. Jahrhundert. Dabei gilt er heute, nachdem er bis vor wenigen Jahrzehnten ganz der Vergessenheit anheimgefallen war, „als ein Stern erster Größe am Himmel der deutschen Literaturgeschichte". Niemand hat die niederdeutsche Sprache so meisterhaft beherrscht wie er. „Gleich Bertold von Regensburg und Geiler von Kaysersberg war er eine Persönlichkeit ganz dazu geschaffen, auf die weitesten Kreise des Volkes zu wirken; er war ein Mann, der Welt und Menschen kannte." [2] Beneidenswert ist er in seiner Beobachtung der Natur und seiner Kenntnis des Menschenherzens. Immer ist seine Ausdrucksweise durch und durch volkstümlich. Aber „auf den Höhepunkten der Darstellung stattet er sie auch reichlich mit dem glänzenden Schmucke der Mystik aus". Die Kritik hat ihm einstimmig seinen Platz unter den vorzüglichsten Kanzelrednern des Mittelalters angewiesen und seine Predigten werden zum großen Teil mit Recht als

---

[1] Fr. Jostes, Drei unbekannte Schriften von Johannes Veghe, im Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft VI (1885) 345 ff.

[2] Philipp Strauch im Anzeiger für deutsches Altertum X (1886) 206.

„wahre Perlen der Kanzelberedsamkeit" bezeichnet. Man könne sie eine deutsche Imitatio Christi nennen, weil sie in deutscher Sprache für die Nachfolge Christi begeistern wollen. Veröffentlicht wurden bisher nur seine Predigten[1] und kurze Proben aus seinen aszetischen Schriften[2].

Wie von selbst und ungezwungen tritt in den Predigten und Schriften Veghes der Herz-Jesu-Gedanke auf, weit häufiger als es heute, von der eigentlichen Herz-Jesu-Literatur abgesehen, für gewöhnlich der Fall ist.

In einer Klosterpredigt zeigt er, „wie wir das Feuer der Liebe Gottes erlangen und es bewahren können, so daß viele Anfechtungen es nicht auszulöschen vermögen". Dabei weist er die Ordensfrauen auf die sieben Worte Jesu am Kreuze hin:

„Ach, gehet auf den Kalvarienberg unter den Galgen des Kreuzes und höret die Stimme eures Bräutigams, und besonders die sieben Worte, die er am Kreuze sprach. Denn mag euer Herz noch so hart sein, wenn es in Andacht die sieben Worte überdenkt, die der Herr am Kreuze sprach, so wird es davon ergriffen werden.... Er sprach aus großer herzlicher Begierde seines Herzens, uth groter hertliker begheerten synes herten: Mich dürstet, so recht als wollte unser lieber Herr sagen: Leve susterken, Liebes Schwesterchen, ich bin um deinetwillen gegeißelt, mit Dornen gekrönt und gekreuziget worden. Ist das noch nicht genug, deine Seele weich zu machen? Dann dürstet mich noch mehr und ich bin bereit, noch hunderttausendmal mehr zu leiden, um dich zur Liebe zu mir hinzuziehen.... Beachtet auch, wie nahe dem guten Jesus sein Leiden gehen mußte, denn er litt von denjenigen, die er so recht liebhatte, denen er so viel Gutes getan und die er besonders auserwählt hatte. Darum mochte unser lieber Herr wohl sagen: ‚O meine Schwester, meine Braut, du hast mein Herz verwundet, du hefst myn herte ghewundet! Nun setze mich als ein Zeichen auf dein Herz, meiner Liebe und meiner Treue zu gedenken.'" (S. 420 ff.)

In einer andern Predigt heißt es: „Eine so große Flamme der Liebe brannte in dem Herzen des süßen gebenedeiten Jesus — Also groten vlamme der leefte was in den herten des soten, ghebenedyden Jhesus bernende, daß sie an fünf Stellen seines Leibes hervorbrach, das ist in den heiligen fünf Wunden" (S. 425).

---

[1] Johannes Veghe, ein deutscher Prediger des 15. Jahrhunderts. Zum ersten Mal herausgegeben von Fr. Jostes. Halle (1883).

[2] H. Triloff, Die Traktate und Predigten Veghes. Halle (1904).

Der Herr „offenbart gern manch göttliches Werk vertraulicher Liebe einem reinen Herzen, das sich zu seinem Herzen kehrt, dat sick to synen herten keert, das, schlicht und einfach von Wandel, von Herzen und Verlangen, seine Gedanken innerlich sammeln kann" (S. 325 f.).

Mehr noch als in seinen Predigten ist in der noch nicht im Druck veröffentlichten mystischen Schrift „Weingarten der Seele"[1], dem bedeutendsten Werke Veghes, vom Herzen Jesu die Rede. Ausgehend von den Bäumen, Blumen und Kräutern eines Weinberges, deren Schilderung einen Schatz poetischer Gedanken in formvollendeter Sprache bietet, wird in allegorischer Deutung, wie es in anderer Weise in der heute dem hl. Bonaventura zugeschriebenen Vitis mystica geschieht, der „Weingarten Christi", der „Weingarten Mariä" und der „Weingarten der Kirche" behandelt. Den Schluß bildet die Art und Weise, wie wir die Liebe Christi erwidern sollen, und schließt mit dem Sakramente, in dem uns Christus „sein Herz zur Speise gibt".

Schon die Überschriften der Kapitel zeigen die große Vertrautheit des Verfassers mit der Herz-Jesu-Verehrung. So handelt er davon: „Daß wir Christus unser Herz widergeben sollen, da er uns sein Herz zuerst gegeben hat, syn herte eerst heeft ghegheven in starker Liebe" (Berliner Hdschr. Bl. 58), oder „Wie Christus uns ohne eigenes Verdienst sein Herz als kostbare Gabe gibt" (Bl. 65), oder „Wie Christus uns sein Herz gibt im allerhöchsten Grad der mynlicheit [der Liebe] und geistlicher Vereinigung" (Bl. 76), oder „Wie Christus uns sein Herz als Speise gibt" (Münstersche Hdschr. Bl. 78), oder „Daß du ein wenig erkennest, in welcher Liebe uns Jesus sein Herz gibt" (Bl. 53).

Er zeigt dann des Näheren, wie das Herz des Herrn ist, „eine feste Burg, eine beseligende Ruhestätte, ein reicher Schatz, eine kostbare Gabe, eine süße Speise". So heißt es:

„Des Bräutigams Herz ist des höchsten Kaisers Burg. Darum eile in der Versuchung zu deines Herrn Burg, zu deines Bräutigams Herz! Das Tor steht dir ja offen, die Zugbrücken sind niedergelassen, die Wunde ist weit und sein Herz ist offen, seine Hände streckt er dir entgegen, er erwartet dich in Liebe und in Schmerz" (Berliner Hdschr. Bl. 58).

Auch dort, wo die Überschrift es nicht erwarten läßt, findet sich manchmal eine vollständige Abhandlung über die Herz-Jesu-Andacht, so in dem

[1] Wyngarden der zeele. Handschrift vom Jahre 1486 in der Kgl. Bibliothek zu Berlin (Ms. germ. Fol. 549) und in einer unvollständigen Handschrift in der Bibliothek des Vereins f. Gesch. u. Altertumskunde Westfalens zu Münster i. W. A 1502.

Kapitel: „Wie wir Christus unser Herz zu seiner Ankunft wie einen Festsaal, ‚Burgkammer‘, bereiten sollen“ (Berliner Hdschr. Bl. 63—65):

„O arme Seele, sieh, wie deines Herrn Herz dir gegeben ward als der allergrößte, köstlichste Schatz — O arme siele, merke, woe dyns heren herte dy wort ghegheven als der allermeeste, kosteleste schat, auf daß du dein Herz herrichten und überreich zu seiner Ankunft schmücken könnest. O minniglicher Jesus, du bist mir alles in allem. Dein Herz ist mir ein großer Schatz.“

Dieser Satz wird dann an Beispielen, die der Heiligen Schrift entnommen sind, erläutert. So wird gezeigt, wie das Herz des Herrn „der verborgene Schatz im Acker ist“. Auf das Herz des Herrn wird der Text aus dem Kolosserbrief 2, 9 gedeutet: „Paulus sagt, in der Brust Christi, das ist in seinem Herzen, sind alle Schätze“ (in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter). Der Reichtum im Herzen Jesu ist größer als der Schatz, den David zum Tempelbau Salomon hinterließ.

„Ach, gib mir doch den Schatz deines Herzens, gib mir deine Liebe, dich um deiner selbst willen zu lieben, kannst du doch den allerkostbarsten Schatz deines Herzens niemand verweigern.“ Denn er ruht ja in „dem offenen Schrein deines jungfräulichen Leibes, weil geöffnet durch die große Wunde deiner Seele. Ach, am Kreuzesstamm war der begehrenswerte Schatz deines minniglichen Herzens allen sichtbar, jeder konnte daraus nehmen, ohne den edlen Schatz zu verringern. Zuvor gabst du vielmannigfache Gaben aus deinem Munde durch deine Lehre und mit deiner Hand für die Bedürftigen in jeder Not. Aber am Kreuze gabst du in höchster Güte, Liebe und Freigebigkeit voll Erbarmen den kostbarsten Schatz deines Herzens mitsamt seinem Schrein, uns allen und jedem zur Seligkeit.“ Dann schließt er mit einem Hauptgedanken des heutigen Herz-Jesu-Gebetsapostolates:

„O andächtige Seele, setze all deine Hoffnung auf die Verdienste Christi in Zeit und Ewigkeit. Ob du Gutes tust oder Böses meidest und Unrecht erträgst, lege es schnell in das Herz Christi, in den Schatz seiner Verdienste. In seinem Schatze wird dein Kupfer Gold, dein Zinn zu Silber, deine Spreu zu Weizen, dein Wasser zu Wein, deine Armut wird Reichtum und deine Bedürftigkeit Überfülle in der Zeit und Freude in der Ewigkeit“ (Bl. 65).

„O alleredelstes Herz Christi“, ruft Veghe ein anderes Mal aus, „deinesgleichen ist nicht von einem Ende der Welt bis zum andern“

(Münstersche Hdschr. Bl. 58). Um das zu zeigen, bringt er nicht selten überraschende Bilder: „O minniglicher Jesus, höchster Bischof und Hoherpriester, dein Herz ist das goldene Weihrauchfaß der heiligen Christenheit, ja dein Herz ist über alles Gold und über alle Edelsteine und Topase. Mit deinem Weihrauchfaß, deinem minniglichen Herzen, standest du am Kreuze. Im Weihrauchfaß deines Herzens brannte das Feuer deiner Liebe. Der Weihrauchduft stieg auf vor Gottes Gegenwart und zwang Gott mit Macht, statt uns zu zürnen, sich unser zu erbarmen ob der Liebe und des Leidens deines Herzens" (Bl. 59 f.). So kann er denn raten: „O andächtige Seele, wenn du denkest, daß dir Gott Vater zürnt ob deiner Missetat, wahrlich, dann kannst du ihn nicht besser versöhnen als mit dem edelsten Herzen seines eingebornen Sohnes" (Bl. 54).

Dies sind nur wenige Beispiele aus der großen Zahl gedankenreicher und tiefempfundener Herz-Jesu-Stellen aus Veghes „Weingarten der Seele".

In ähnlicher Weise tritt das Herz des Herrn auch in andern Werken des großen Münsterschen Herz-Jesu-Verehrers hervor. In seiner mystischen Schrift „Blumenbett"[1] spricht Jesus zur Seele: „O sieh meine Nägel, mein Kreuz und allermeist mein Herz, meine Liebe, meine Güte, meine Traurigkeit, für aller Menschen Seligkeit."[2] Im „Marientrost" empfiehlt der Herr die Menschen seiner Mutter: „Nimm sie in solcher Liebe in dein mütterliches Herz, dyn moderlike herte, auf, wie ich sie in meinem Herzen trage. Nimm sie an als deine Kinder, die ich als Brüder angenommen habe" (334).

Und was wird die Seele dem göttlichen Herzen für seine Liebe vergelten? „O andächtige Seele, willst du dein Herz hingeben, verschenken oder opfern, so hat dein Bräutigam das beste und meiste Recht auf dein Herz, weil er sein Herz zuerst gegeben hat, indem er alles in seiner Liebe um deiner Seligkeit willen tat. Augustinus sagt: „Alles, was mit Liebe gegeben oder getan würde, vermag man nicht zu vergelten, als nur allein mit Liebe". Wenn du dann deinem Bräutigam vergiltst und seines Herzens Liebe, syns herten leefte, mit deinem Herzen entgeltest, so bleibst du darnach noch so viel schuldig, als sein Herz besser ist als dein Herz, du müßtest ihm denn vergelten mit seinem Herzen, das du auf dein Herz legst. Das ist ihm wohlgefällig und dir gnadenreich in Zeit und Ewigkeit" (Berliner Hdschr. Bl. 58).

---

[1] Die Bezeichnung ist dem Hohenlied 1, 15 entnommen: Lectulus noster floridus.

[2] Triloff, Die Traktate und Predigten Veghes 243.

So hat Veghe in der letzten Hälfte des 15. Jahrhunderts in Münster wie ein Apostel der Herz-Jesu-Verehrung gewirkt. Aber er stand damals keineswegs in Deutschland allein. Nur einige Namen unter vielen andern seien hier noch genannt. Ein großes Verständnis für die Herz-Jesu-Verehrung bekundete in seinen Predigten der seeleneifrige gelehrte Franziskaner Stephan Fridolin, der an der Nürnberger Klarakirche wirkte. Seine Predigten wurden schon 1491, zwei Jahre nach seinem Tode, gedruckt, wohl die ältesten Herz-Jesu-Predigten, die durch den Buchdruck verbreitet wurden. Häufiger als heute kommt auch der Dominikaner Johannes Herold bei verschiedenen Gelegenheiten in seinem vor 1418 vollendeten großen Predigtwerk auf das heiligste Herz zu sprechen, „in welches der Herr uns eingezeichnet hat, um unserer niemals zu vergessen", und das „geöffnet wurde, damit auch wir ihm unser Herz öffneten". Wegen seiner großen Brauchbarkeit erlebte dieses lateinische Predigtwerk vor 1500 nicht weniger als 41 Druckausgaben, und so trugen an 40 000 Abdrücke Herolds Hinweise auf das göttliche Herz in die weitesten Kreise des Klerus und der gebildeten Laienwelt. Auf der Domkanzel zu Mainz predigte am Karfreitag Gabriel Biel, der „letzte Scholastiker", hochverdient um die Gründung der Universität Tübingen, gest. 1495, von der Liebe und den Gnaden des Erlöserherzens.

Nun ging das deutsche Mittelalter zur Neige. Viel kostbares Erbgut blieb in der Folgezeit unbeachtet liegen, vieles wurde verständnislos und mutwillig vertan. Auch von der Herz-Jesu-Verehrung der deutschen Vorzeit hat sich kaum etwas in unser Jahrhundert hinübergerettet. Der Predigt des deutschen Mittelalters aber gebührt das Verdienst, daß seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert alle ihre Hauptvertreter ohne Ausnahme das christliche Volk auf das Herz seines Erlösers hingewiesen haben. Ihre Gedanken und ihre Kraft aus der Heiligen Schrift schöpfend, festwurzelnd in dem Boden der kirchlichen Schriftauslegung und der kirchlichen Tradition, erfaßten sie mit der ganzen Gemütstiefe und treuherzigen Art deutschen Wesens Jesus, ihren Heiland und Erlöser, seine Lehre, wie sein inneres Leben und sein inneres Leiden. So fanden sie von selbst den Weg zum „minniglichen Herzen unseres lieben Herrn".

Karl Richstätter S. J.

Besprechungen.

Psychologie.

Aus der Anthropoidenstation auf Teneriffa. Von **Wolfgang Köhler.** IV. Nachweis einfacher Strukturfunktionen beim Schimpansen und beim Haushuhn. — Über eine neue Methode zur Untersuchung des bunten Farbensystems. Abhandlungen der Kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1918. Physik.-mathem. Klasse Nr. 2. (101 S.) Berlin 1918.

Die neue Forschungsgabe aus der Anthropoidenstation auf Teneriffa bedeutet einen namhaften Vorstoß in das Reich des tierischen Bewußtseins und eine kritische Zuspitzung des Problems der Tierintelligenz.

Schon früher hatte man Tiere darauf abgerichtet, nur bei Darbietung einer bestimmten Farbe oder eines bestimmten Tones das vorgelegte Futter zu nehmen. Zeigte man ihnen nach Vollendung der Dressur eine andere, vielleicht sogar ziemlich ähnliche Farbe oder einen andern Ton, so blieb auch das schmackhafteste Futter unberührt. Den seelischen Vorgang im Tier legte man sich folgendermaßen zurecht. Mit der einen Wahrnehmung verbindet sich assoziativ die Freßbewegung, mit der andern (vorausgesetzt, daß immer nur zwischen zwei Reizen abgewechselt wurde) verknüpft sich die unlustvolle Erinnerung an die schlimmen Folgen eines Freßversuches. Verläuft nun der Prozeß wirklich so, daß sich an die eine absolut aufgefaßte Empfindung die Freßbewegung assoziativ anschließt und an die andere ebenso absolut aufgefaßte das ruhende Verhalten? Das Experiment sollte Aufschluß erteilen. A, B, C, D seien verschiedene Grauschattierungen, A das hellste, D das dunkelste. Einem ausgehungerten Huhn werden nun auf dem helleren Grund B und auf dem dunkleren Grund C Körner vorgesetzt. Schnappt es nach B, darf es fressen; schnappt es nach C, wird es verscheucht. Nach einigen hundert Versuchen unterläßt das Tier das Picken nach C. Nun kann die Probe auf die oben dargestellte Auffassung gemacht werden. Trifft sie zu, dann muß sich folgendes ergeben. Bietet man dem Tier Futter auf den beiden Unterlagen B und C, dann muß es fressen bei B, nicht zugreifen bei C. Verwendet man A und B, dann muß es fressen bei B, nicht fressen bei A, oder wenigstens häufiger bei B als bei A. Legt man ihm endlich C und D vor, dann wird es vielleicht gar nicht fressen oder doch häufiger bei D als bei C. Wie benimmt sich das Huhn nun tatsächlich? Bei B und C, so wie es der Dressur entspricht; bei A und B wählt es häufiger A; bei C und D pickt es häufiger nach C. Also die angelernte Farbe B wird im zweiten Falle verschmäht; die verpönte Farbe C wird im dritten Falle bevorzugt. Ich übergehe die ergänzenden Kontrollversuche und die kritischen Erwägungen Köhlers, um das unmittelbare und wichtigste Ergebnis zu betonen: Bei Lernversuchen der beschriebenen Art prägt sich nicht allein und nicht am stärksten die absolute Empfindung ein, sondern das Zueinander der Reize wird wirksam. Die

eingangs mitgeteilte Auffassung trifft zwar in manchen Fällen zu, aber in der Mehrzahl der Fälle wählen die Tiere nicht den einen der im Dressurversuch eingeprägten Reize, sondern greifen nach dem helleren bzw. bei anderer Vorübung nach dem dunkleren. Damit erscheint das ganze tierische Bewußtsein entschieden reicher und beweglicher als nach der alten Auffassung von der Herrschaft der Einzeleindrücke. Zwar haben Katz und Révész schon das Wirksamwerden eines Zueinander gezeigt, indem sie Hühner darauf dressierten, aus einer Körnerlinie je das zweite oder dritte Korn herauszupicken. Und Pfungst hat wahrscheinlich gemacht, daß Pferde auf die Sprachmelodie eines Kommandorufes reagieren[1]. Indes in so unzweifelhafter Weise und auf einem so kritischen Gebiete (außer mit den neutralen arbeitete Köhler auch mit bunten Farben und mit Größenunterschieden, und zwar an Hühnern und Schimpansen) wurden diese Tatsachen noch nie festgestellt.

Die bedeutsame Frage ist nun die: Wie wird die objektiv vorhandene Beziehung der beiden Reize bei dem Tiere wirksam? Köhler läßt hier bei der Fragestellung leider ein wenig die wünschenswerte Schärfe vermissen. Wir wollen darum selbst zuvor drei Arten des bewußten Erlebens objektiv gegebener Beziehungen auseinanderhalten. Erstens: Zwei Reize können bewußt und sogar apperzipiert werden, ohne daß ihre gegenseitige Beziehung erkannt wird. Dennoch kann auch unter diesen Umständen die objektiv vorhandene Beziehung wirksam werden. Das beweisen die Versuche Grünbaums über die Abstraktion der Gleichheit. Dort waren manchmal zwei gleiche Figuren nicht nur irgendwie gesehen, sondern direkt apperzipiert, ohne daß sie als gleich erkannt wurden. Andere Experimentatoren, auch Referent, fanden gelegentlich das gleiche unter andern Versuchsbedingungen. Die Wirksamkeit der objektiven Gleichheit vor jeder subjektiven Erfassung zeigte sich nun darin, daß die gleichen Reize vor andern für die Auffassung bevorzugt waren[2]. Die zweite Art, objektiv vorhandene Beziehungen bewußtseinsmäßig zu erleben, besteht darin, daß die beiden anschaulichen Größen nicht nur einzeln erfaßt, sondern auch zueinander in Beziehung gebracht werden: die Helligkeit A wird im Hinblick auf die Helligkeit B erlebt; die Linie a wird mit Rücksicht auf Linie b betrachtet. Diesem Erlebnis sind zwei Züge wesentlich: einmal das Zueinanderbringen zweier Inhalte, der Kern eines jeden Beziehungserlebnisses, sodann die Anschaulichkeit der zueinander in Beziehung gebrachten Inhalte. Es wäre vielleicht zweckdienlich, diesem Erlebnis den Ausdruck „Gestaltwahrnehmung" vorzubehalten. Die dritte Art ist wie die soeben geschilderte ein echtes Beziehungserlebnis. Zwei Inhalte werden zueinander in Beziehung gebracht. Aber diese Inhalte sind keine anschaulichen, sondern es sind die Verhältnisse anschaulicher Größen, die miteinander verglichen werden: nicht die Linie a in ihrer Anschaulichkeit wird zu Linie b in ihrer Anschaulichkeit in Beziehung gebracht, sondern die Maßzahlen der Linie a, etwa 6 Einheiten, werden zu den Maßzahlen der Linie b, etwa 9 Einheiten, in Beziehung gebracht. Dieser Erlebnisweise zweier objektiver Beziehungen könnte die Bezeichnung „Verhältniswahrnehmung" zweckmäßig beigelegt werden. Das ganze Problem geht nun auf die Frage hinaus: Fordern die von Köhler aufgewiesenen Tatsachen die zweite der drei genannten Erlebnisweisen oder lassen sie sich aus der ersten ver-

[1] Der kluge Hans (1907) 133.

[2] A. Grünbaum, Über die Abstraktion der Gleichheit: Archiv für die gesamte Psychologie XII (1908) 376 u. 449.

ständlich machen? Je nachdem die Antwort lautet, hat man den Tieren elementare Verstandesakte zuzuschreiben oder nicht. Denn es bedeutet einen wesentlichen Unterschied, ob man die Leistungen eines Bewußtseins rein aus anschaulichen Inhalten begreiflich machen kann, oder ob man dazu anschauliche Inhalte heranziehen muß, wie dies auch bei der zweiten Art unerläßlich ist. Und außerdem ist die zweite der Erlebnisarten jener Grundprozeß, aus dem sich unseres Erachtens, wie früher schon angedeutet[1], das gesamte höhere Geistesleben ableiten läßt.

Wenn Hühner dressiert sind, nur das zweite oder dritte Korn aus einer Reihe aufzupicken, so liegt die assoziative Erklärung nicht fern. Sie sind dann eben auf weitergreifende Pickbewegungen abgerichtet. Auch die Reaktion eines Pferdes auf die Melodie eines Zurufes setzt nicht notwendig die Gestaltwahrnehmung voraus. Die objektive Folge der Töne ist an sich entweder erregend oder beruhigend, bedingt also Zustände, die einen Komplex von Organempfindungen zum wenigsten einschließen, höchstwahrscheinlich aber nur aus solchen sich zusammensetzen. In diesen Organempfindungen wäre also der Anknüpfungspunkt für das angelernte Verhalten des Tieres gegeben. Weniger offensichtlich sind die Umstände bei der Aufeinanderfolge von verschiedenen Helligkeiten, Farben, Größen. Und doch sind auch hier eine ganze Reihe von Begleitempfindungen möglich, deren Wirksamkeit erst ausgeschlossen werden muß, bevor man mit Sicherheit behaupten kann, daß ein echtes Beziehungserlebnis vorliegt.

Daß der Übergang von einem Eindruck zu einem andern eigenartige Nebeneindrücke erzeugt, können wir an uns selbst im Erlebnis der Überraschung bemerken. Das erste in diesem Erlebnis ist eine merkwürdige Alarmierung, der wir anfangs noch gar keinen Sinn beilegen können. Auch die Tiere haben solche Übergangserlebnisse, vielleicht sogar noch stärker als die Menschen. Das geht aus einer köstlichen Beobachtung Köhlers hervor: „Führt man in abgeschlossenen Dressuren an Hühnern unerwartete Umstände ein, die so neu und abweichend sind, daß der Wechsel dem Tier auffallen muß, so ist die erste Reaktion, wie man ohne weiteres sieht, eine Art Schreck oder Befremden; bisweilen sinken die Hühner in solchen Fällen geradezu auf den Boden ...“ (S. 11 f.). Das Scheuen der Pferde, das leichte Erschrecken der Schimpansen weist auf verwandte Erscheinungen hin.

Im besondern hat der Übergang von hell zu dunkel auch für uns etwas Beruhigendes, die umgekehrte Folge oft etwas Aufregendes — Zustände, die auch bei uns zunächst an Organempfindungen, wohl zumeist vasomotorischer Herkunft, geknüpft sind. Ferner läßt sich an die Pupillenerweiterung und -verengung sowie an Blendungserscheinungen denken, beide freilich sehr schwache, durch Trigeminusfasern vermittelte Empfindungen. Vielleicht gibt es aber noch viel größere Veränderungen infolge des Überganges. Bekanntlich sind die meisten unserer Wahrnehmungen und Vorstellungen von Ausdrucksbewegungen begleitet. Es wäre nun zu untersuchen, ob namentlich bei dem Übergang von klein zu groß und umgekehrt nicht ein stärkeres Öffnen bzw. Schließen der Augenlider oder überhaupt bestimmte Bewegungen der Augenmuskeln stattfänden[2].

---

[1] Diese Zeitschrift 95 (1918) 392.

[2] Trifft diese oder eine ähnliche Annahme zu, dann muß auch die Müller-Lyersche Täuschung beim Affen wirksam werden, da das Pfeilmuster <——> >——< in dem einen Fall einen großen, im andern einen kleinen Raum umschließt.

Die Rolle dieser Begleitempfindungen wäre nun diese. Bei den zahlreichen Einübungsversuchen während der Dressur gleitet der Blick des Tieres von dem einen Reiz zum andern. Dabei erlebt es diese Übergangsempfindungen, wie wir sie einmal nennen wollen. Und zwar sind diese charakteristisch verschieden, je nach der Richtung des Übergangs; wird z. B. beim Übergang von hell zu dunkel das Auge weiter geöffnet, so wird es beim Übergang von dunkel nach hell mehr geschlossen. Und diese Bewegungen sind immer vorhanden, auch wenn der Übergang zwischen verschiedenen Helligkeitsstufen erfolgt. Die aufsteigende Quint hat immer etwas Erregendes, einerlei welches der Grundton ist.

Man wird entgegnen, solche Übergangsempfindungen könnten immer nur minimale Größen sein. Zweifellos. Aber die Signale, auf die der kluge Hans reagierte, waren auch außerordentlich fein, so daß sie nur mit Mühe entdeckt wurden. Sodann vergesse man nicht: diese Übergangsempfindungen brauchen nicht von den Tieren besonders erfaßt zu werden, sie brauchen nicht einmal sonderlich im Bewußtsein hervorzutreten; es genügt, daß sie als assoziatives Zwischenglied zwischen dem Übergang von dem einen Reiz zum andern und der zugehörigen Verhaltungsweise dienen. Sind diese Glieder einmal verknüpft, dann wird voraussichtlich das Lustgefühl, das der erfolgreichen Verhaltungsweise anhaftet, sie ganz übertönen und sie allmählich überhaupt ausschalten. Für die Stiftung der Assoziation müssen wir aber wohl den Umweg über Bewußtseinserscheinungen einschlagen, da es sich hier um neuerlernte Reaktionen handelt, die in beliebiger Weise an einen äußeren Reiz angeschlossen werden.

Nach den Experimenten Köhlers ist die Reaktion auf das Zueinander der Reize sicherer als die auf einen einzigen Reiz. Wollen wir nun statt der Gestaltwahrnehmung Übergangsempfindungen einsetzen, so müssen wir erklären, wieso diesen eine größere Reproduktionskraft zukommt als den Einzelempfindungen. Wir erblicken den Unterschied darin, daß die Übergangsempfindungen notwendig *Komplexe* sind, die bekanntlich als Reproduktionsmotive die Einzelempfindungen übertreffen. Wir hätten zu unserer ganzen Darlegung uns vielleicht auf Köhler selbst berufen können. Er scheint mit Wertheimer als das physiologische Korrelat der Strukturfunktion die sog. Querfunktion anzunehmen. Gibt es einen derartigen physiologischen Vorgang, der natürlich nicht infolge der Erfassung, sondern infolge des Nacheinandereinwirkens zweier Reize entsteht, so hätten wir ja das physiologische Mittelglied zur Begründung einer Assoziation zwischen dem äußeren Reiz und der entsprechenden Verhaltungsweise. Indes dieses argumentum ad hominem wollen wir lieber beiseite lassen, da wir die Querfunktion nicht für gesichert halten.

Köhler glaubt nun vermittels dieser Untersuchungen das einsichtige Verhalten seines tüchtigsten Affen Sultan zwingend beweisen zu können. Bei der schon aus der früheren Untersuchung bekannten Verlängerung eines Bambusrohres durch Einstecken in ein anderes faßt nämlich Sultan das weitere Rohr stets mit der Linken, um das engere mit der Rechten hineinzustecken. Legt man ihm nun von vier verschiedenweiten Bambusrohren je ein Paar zusammengehöriger vor, so wird er stets das weitere mit der Linken und darum dasselbe Rohr bald mit der linken, bald mit der rechten Hand ergreifen, je nachdem es das weitere oder das engere im vorgelegten Paar ist. Nach Köhler zweifelsohne ein einsichtiges

Verhalten. Denn was bedeutet „einsichtiges Verhalten“ anderes als die „Behandlung von Dingen nach ihren sachlich wichtigen Bezügen“. Hier ist nun Köhler leider ein logischer Fehler unterlaufen. Nicht die Behandlung von Dingen gemäß ihren sachlich wichtigen Bezügen kann schon als ein Merkmal der Intelligenz gelten — eine solche ist auch bei allen Instinkthandlungen festzustellen —, sondern nur die einsichtsvolle Behandlung von Dingen bzw. die Behandlung von Dingen infolge der Einsicht in ihre sachlichen Bezüge. Bei dem Rohrversuch mit Sultan könnte nun die Einsicht an drei Stellen gefunden werden. Entweder darin, daß er das eine Rohr als das weitere erkennt, oder daß er das engere in das weitere steckt, oder endlich daß er überhaupt das Rohr verlängert, um das Ziel zu erreichen. Die erste Leistung kann mit Rücksicht auf die von uns aufgezeigte Erklärungsmöglichkeit aus den Übergangsempfindungen nicht als einsichtsvoll erwiesen gelten. Die zweite kann nach unsern früheren Darlegungen sehr wohl eine Instinkthandlung sein: wenn etwa beim Nestbauen ein Durchstechen des schon gefertigten Geflechtes mit einem neuen Zweige erforderlich ist, ist es sehr wahrscheinlich, daß die Linke sich um die betreffende Öffnung im Geflecht legt, während die Rechte den Zweig einführt. Die unverbrüchliche Gleichförmigkeit, mit der gerade das beste Tier diese Handlungen stets ausführt — das dünnere Rohr wird immer in das weitere hineingesteckt, niemals wird das weitere über das engere gezogen —, der von Köhler beschriebene leidenschaftliche Trieb der Schimpansen zu stochern, sobald sie ein Loch und etwas Stockartiges haben, weisen ja nur zu deutlich auf Instinkte hin. Die dritte Leistung endlich erklärt sich als eine Zufallslösung, die durch das Lustgefühl, das sich nach Erlangung des Futters an sie anschloß, begünstigt und dann durch Selbstdressur (Köhler) geläufig gemacht wurde. Die Aufforderung an E. Wasmann, nunmehr hemmungslos das einsichtsvolle Verfahren von Tieren anzuerkennen (S. 62), ist darum verfrüht.

Wir können aber noch einen Schritt weitergehen. Wenn wir behaupten, das in der Erfassung des Zueinander gelegene Denkelement sei nicht einwandfrei bei den Tieren aufgezeigt, so fügen wir hinzu: Die von Köhler den Schimpansen zugeschriebene Denkleistung wird durch seine neuen Versuche einwandfrei ausgeschlossen. Köhler begnügt sich keineswegs mit der bloßen Erfassung des Zueinander, das Tier soll auch sehen, „welche Seite die richtige ist“ (S. 53), das Tier muß „ohne weiteres sehen, welches Rohr sich in das andere hineinstecken läßt“ (S. 58), er unternimmt, „streng zu zeigen, daß Sultan das Zueinander und seine funktionelle Bedeutung erfaßt“ (S. 59). Die ganze Sprechweise in dieser und der vorausgehenden Schrift setzt derartige Leistungen voraus. Wir behaupten nun: Hätten die Tiere oder wenigstens die Schimpansen solcherlei Fähigkeiten, dann müßten die Lernversuche und erst recht die Prüfungsversuche ganz anders verlaufen, als sie es nach der sorgfältigen Schilderung Köhlers taten. Im Lernversuch werden vor das Tier zwei Kasten mit verschiedenfarbigen Frontbrettern gestellt. Der eine von beiden ist mit Futter gefüllt, der andere leer. Der Schimpanse erhält nun sofort jenen Kasten, nach dem er mit dem Stocke deutet, um entweder das Futter zu genießen oder durch die Leere des Kastens unangenehm enttäuscht zu werden. Das Futter ist stets nur in demselben Kasten, der stets die gleiche Farbe trägt. Dagegen

wechselt die gegenseitige Lage der beiden Kasten beständig, aber unregelmäßig; bald steht der leere Kasten rechts, bald links. Es muß nun für den Anfang geraume Zeit brauchen, bis das Tier, in Köhlers Sprechweise, überhaupt merkt, worauf es ankommt: ob die Stellung oder die Färbung der Kastens für den Erfolg maßgebend ist. Hat es aber „das Zueinander und seine funktionelle Bedeutung" einmal entdeckt, dann muß seine Handlungsweise gleichbleiben und darf höchstens noch durch äußere Ablenkungen gestört werden. So liegen die Dinge bei dem dreijährigen Knaben, mit dem Köhler die nämlichen Versuche anstellte. Und zweifellos würde ein eineinhalb- bis zweijähriges Kind schon dasselbe beobachten lassen. Köhler hat aber von seinen überaus zahlreichen Versuchen mit Schimpansen nur drei aufzuweisen, wo die richtige Lösung mit einer gewissen Plötzlichkeit einsetzt. Zwei von ihnen sind überdies nicht beweisend, da das Tier sich dabei nicht selbst überlassen war.

Völlig entscheidend ist aber das Verhalten der Tiere bei den kritischen Versuchen. Es werden ihm da zwei Kasten vorgehalten, deren Frontbretter nicht mehr die Farben B und C, sondern entweder B und A oder C und D zeigen. In jedem dieser Kasten ist diesmal Futter, und das Tier bekommt es, mag es nun den richtigen oder den nach der Aufgabe falschen Kasten wählen. Wäre eine Einsicht in die Beziehung zwischen Farbe und Futter vorhanden, so müßte, da es dem Tier ja nur aufs Futter ankommt, eine große Mannigfaltigkeit und letztlich eine Unregelmäßigkeit des Verhaltens zu beobachten sein. Hat das Tier falsch gewählt und erhält dennoch sein Futter, dann müßte es, wenn es wirklich Beziehungseinsicht hätte, bei der falschen Farbe bleiben, da es ja so unverbrüchlich zu seinem Ziele gelangt. Das gilt insbesondere, wenn es „absolut" gewählt hat, d. h. wenn es in den Prüfungsversuchen nach jener Farbe greift, die hundertmal und öfter mit dem Futter zusammen erlebt wurde. Nach der Köhlerschen Einschätzung des Schimpansenverstandes müßte es sich sagen: Richtig, bei diesem Grau liegt das Futter. Oder es müßte sehr bald heraushaben: Du kannst wählen wie du willst, du bekommst ja doch immer das Futter. Man mache nur einmal ausgedehnte Versuchsreihen an Kindern. Aber nichts von alledem trifft bei den Tieren zu. Es ist vielmehr handgreiflich — und Köhler selbst hebt dies hervor —, wie die rein gedächtnismäßigen Tendenzen miteinander ringen. Das Tier wählt z. B. in einer Prüfungsreihe von fünf bis sechs Versuchen ein- oder zweimal absolut, dann aber nur nach der Struktur, also etwa die hellere Farbe. Die Tendenz, nach der andressierten Farbe zu greifen, ist stets bemerklich, wird aber immer von der Tendenz, nach dem objektiven Verhältnis der Reize zu wählen, überwunden.

Fassen wir nunmehr zusammen, wie sich uns das Problem der Tierintelligenz nach den neuesten Untersuchungen darstellt. Es kann als experimentell erwiesen gelten, daß den Tieren, auch den bestbegabten Anthropoiden, die Einsicht in die Bedeutung einfacher Beziehungen, etwa in dem Sinne von „so geht es", „das ist das richtige", versagt bleibt. Daraus folgt, daß auch die weit höher stehenden Leistungen, die in Köhlers erster Untersuchung der Einsicht der Tiere zugeschrieben wurden, nicht als Verstandesleistungen zu deuten sind, ganz im Einklang mit der allgemeinen nüchternen Beurteilung des tierischen Verhaltens, das niemals dem Tiere übersinnliche Funktionen zuerkannte. Neu und sicher erwiesen ist, daß sich einfache objektive Verhältnisse im tierischen Bewußtsein auch ohne Vermittlung des Instinktes Geltung verschaffen. Der Beweis, daß dies durch eine wahre

Beziehungserfassung geschehe, ist jedoch nicht erbracht. Es müßte zuvor die Wirksamkeit von Übergangsempfindungen ausgeschlossen werden. Es ist aber auch in sich unwahrscheinlich, daß den Tieren, und zwar auch ganz niedrigstehenden Tieren, diese elementare Denkfunktion zukomme. Setzen sich doch alle höheren Denkleistungen nur aus dieser Elementarfunktion zusammen. So verlangt z. B. die Einsicht „beim A liegt das Futter" nur die doppelte Relationserfassung „A heller als B" und „das Futter liegt beim helleren". Es läßt sich aber kein stichhaltiger Grund anführen, weshalb die Tiere, die zu der einfachen Relationserfassung „A heller als B" fähig sind, nicht auch zu der zweiten Zusammenhangsrelation „Futter beim hellen" gelangen sollen. Vielleicht gelingt es später, von einer andern Seite her zu zeigen, daß eine solche Befähigung nicht nur ein leicht ersetzbares und brachliegendes, sondern überhaupt ein für das Tier völlig wertloses Kapital wäre.

Johannes Lindworsky S. J.

Deutsche Literaturgeschichte.

Die deutsche Dichtung der Gegenwart. Die Alten und die Jungen. Von Adolf Bartels. 9. Aufl. 8° (XII u. 708 S.) Leipzig 1918, Haessel. *M* 10.—; geb. *M* 12.50

Die neunte Auflage des viel angefeindeten und noch mehr gebrauchten Buches, in dem Bartels die deutsche Dichtung seit etwa 1850 behandelt, verdient schon deshalb besondere Aufmerksamkeit, weil ihr Umfang fast auf das Doppelte der 1910 erschienenen achten Auflage gewachsen ist. Die Vermehrung rührt hauptsächlich daher, daß sowohl für die ältere Zeit wie namentlich für die Gegenwart viele Dichter von geringerer Bedeutung und ein großer Teil der bloßen Unterhaltungsschriftsteller Aufnahme gefunden haben. Bartels gibt sich auch jetzt nur als „Führer durch die moderne Literatur" (VII), d. h. wie er im Vorwort zur achten Auflage erklärte, er verzichtet darauf, „unter allen Umständen bedeutend, tief oder geistreich zu sein". Diesen Zweck hat er im ganzen erreicht. Mit urwüchsiger Entschlossenheit sondert er die Schafe von den Böcken, und obschon er oft genug verrät, daß er auch für ästhetische Feinheiten empfänglich ist, liegt ihm doch vor allem das, wozu der gesunde Menschenverstand genügt.

Die Mühe, mit der die gewaltige Masse des häufig recht unerfreulichen Stoffes gesammelt und gesichtet ist, verdient dankbare Anerkennung. Den vielen, die sich über die literarische Bewegung der letzten Jahrzehnte unterrichten müssen, und denen doch selten die fachmäßigen Hilfsmittel der Literaturwissenschaft vollständig zur Verfügung stehen, bietet Bartels über so ziemlich alle bekannten Namen die wünschenswerten biographischen und bibliographischen Angaben und je nach der Bedeutung des Schriftstellers auch eine mehr oder weniger eingehende Kennzeichnung seiner Eigenart, seiner Vorzüge und Schwächen. Bartels will wirklich allen Richtungen so weit gerecht werden, wie er kann; daß die von keinem völlig beherrschte Weite des Stoffes und persönliche „Subjektivitäten" diesem Können Grenzen setzen, gibt die Vorrede zu. Katholische Dichter sind in

großer Zahl berücksichtigt. Allerdings spricht die kurze, stellenweise lückenhafte Behandlung, die ihnen zu teil wird, nicht dafür, daß Bartels sich mit ihren Werken so vertraut gemacht habe wie mit ungefähr gleichwertigen Schöpfungen nichtkatholischer Dichter. Ebenso werden bei Besprechung der Literaturgeschichten, in denen auch die neueste Zeit ausführlich dargestellt wird, die katholischen übergangen, sogar Lindemann. Und in dem überhaupt dürftigen Verzeichnis der regelmäßig verfolgten Zeitschriften fehlen die katholischen wiederum vollständig, obwohl doch ein Blick in die Siglenregister der „Jahresberichte für neuere deutsche Literaturgeschichte" oder in die Zeitschriftenverzeichnisse des „Literarischen Echos" ergeben hätte, daß jedes Jahr auch Katholiken über deutsche Dichter Aufsätze schreiben, die Leuten vom Fache der Beachtung würdig scheinen. Bartels wehrt sich mit aller Kraft dagegen, daß im deutschen Sprachgebiete die öffentliche literarische Meinung von einer kleinen jüdischen Minderheit gemacht werde. Er sollte die von ihm bekämpfte Gefahr nicht dadurch steigern, daß er die literarische Meinung der deutschen Katholiken, die bekanntlich die Hälfte aller Deutschen sind, höchst unvollkommen zur Geltung bringt.

Die Einzelbilder der Dichter stellt Bartels zu 18 Gruppen zusammen, und jede Gruppe beschreibt er zunächst im allgemeinen, um dadurch den Gang der literarischen Entwicklung zu veranschaulichen. Obwohl diese Gruppen im ganzen gut gewählt sind, läßt sich doch nicht leugnen, daß der Übersicht über einen Zeitraum von 70 Jahren wenig gedient ist, wenn man sich begnügt, ihn in 18 Abschnitte zu zerlegen. Für die klare Anschauung ist diese Zahl zu groß, und die häufige Wiederkehr derselben Namen in verschiedenen Gruppen macht den Überblick noch schwieriger. Ich möchte daher vorschlagen, die im behandelten Zeitraum zweimal ansteigende realistische Welle und ihren zweimaligen Rückschlag der Einteilung zugrunde zu legen. So ergeben sich vier Richtungen, die nacheinander beginnen, aber dann teilweise nebeneinander hergehen: der Realismus, die Pflege der schönen Form, der Naturalismus, das Suchen nach geistigen Werten. In diese Abschnitte würden sich alle von Bartels gebildeten Gruppen ohne unnatürlichen Zwang einordnen, ihre Verwandtschaft wie ihre Verschiedenheit könnte ohne lästige Wiederholungen deutlich gemacht werden, und der Zusammenhang der literarischen Strömung mit dem allgemein menschlichen Schwanken zwischen Geist und Stoff träte klar hervor.

Aber zu diesen tiefer liegenden Triebkräften des dichterischen Lebens vorzudringen, ist Bartels überhaupt weniger bemüht. Das Deutschtum ist die Grenze, an der er Halt macht, und das letzte Maß, nach dem er urteilt. Ohne Zweifel ist es in einer deutschen Literaturgeschichte am Platze, sich mit Nachdruck dafür einzusetzen, daß Dichter und Leser unsere heimische Art pflegen und sich vor der uns naheliegenden Überschätzung ausländischer Werke hüten. Aber ich habe in dieser Zeitschrift bereits früher (89 [1915] 369) gegen Bartels bemerkt, das Volkstum könne schon deshalb nicht das oberste Gesetz unserer Dichtkunst sein, weil unsere Fehler ebenso deutsch sind wie unsere Vorzüge. Wenn ein Werk neben deutscher Innigkeit auch noch etwas französischen Geist und etwas

jüdisches Pathos besitzt, so steht es höher, als wenn es statt dieser außerdeutschen Einflüsse echt deutsche Schwerfälligkeit verriete. Außerdem läßt sich das deutsche Wesen überhaupt nicht so genau feststellen, daß man danach den deutschen Gehalt jeder Dichtung sicher bestimmen könnte. Die Deutschen verschiedener Zeiten und Stämme zeigen teilweise ganz entgegengesetzte Eigenschaften, und Bartels selber gibt zu, daß „vielleicht ein Drittel der Bewohner des Deutschen Reiches slawisches Blut in den Adern hat" (363). Daher sollte nicht so sehr nach den deutschen wie nach den künstlerischen und menschlichen Werten einer Dichtung gefragt werden. Die bedeuten ganz von selber auch eine Förderung des Deutschtums, das ja genau so viel wert ist, als es an allgemein menschlichen Vorzügen teilnimmt.

Zugleich würde sich in diesem weiteren Gesichtskreise die literarische Stellung der deutschen Juden ruhiger und richtiger beurteilen lassen. Bartels ist verletzend schnell bereit, jedem jüdischen oder irgendwie von Juden abstammenden Dichter die Fähigkeit zu einer echt deutschen Schöpfung abzusprechen. Mehr als einmal ist ihm das Mißgeschick begegnet, daß sich sein Schluß von den Werken auf das Judentum ihres Urhebers als falsch herausstellte. Selbstverständlich ist es für uns Deutsche beschämend, daß die wenigen unter uns lebenden Juden einen so unverhältnismäßig starken Anteil an unserer neuesten Literatur haben. Wenn es Bartels gelingt, die Nichtjuden zu veranlassen, daß sie sich unserer Dichtung eifriger als bisher annehmen, so erwirbt er sich gewiß ein Verdienst. Aber seine Angriffe sollten sich unmittelbar nicht gegen die Rasse richten, sondern gegen die von jüdischen und nichtjüdischen Schriftstellern betriebene Zerstörungsarbeit, die alle religiösen und sittlichen Grundlagen unseres vaterländischen Lebens unterwühlt. Die von Bartels mit Recht beklagten Verfallserscheinungen sind der Krebsschaden unserer Literatur, und obwohl viele Juden daran mitschuldig sind, wie ich selber hier (81 [1911] 537—540) dargelegt habe, so schreibt doch sogar Bartels den im zweiten Teil sehr beachtenswerten Satz: „Als der Hauptfeind des Deutschtums stellt sich dem ersten unverwirrten Blick natürlich überall das Judentum dar, doch hätte dieses selbstverständlich seine Machtstellung ohne die deutsche Entartung nie erringen können, und die größte Schuld am Verfall tragen wir Deutschen selber" (173). Es ist zu bedauern, daß Bartels dieser „größten Schuld" nicht genauer nachgegangen ist, und daß er neben manchem kräftigen Wort gegen die sittliche Zügellosigkeit dennoch an andern Stellen, z. B. in Äußerungen über Zola (318) oder Liliencron (347), oder in der abfälligen Bemerkung über die Sorge katholischer und evangelischer Geistlicher um „unbedenkliche" Unterhaltungsliteratur (538) gerade den Anschauungen entgegenzukommen scheint, die den sittlichen und religiösen Verfall herbeigeführt haben.

Im ganzen hat Bartels auch diesmal wieder ein „deutschvölkisches" Kampfbuch geschrieben, ein Buch voll rauher und etwas kurzsichtiger, aber ehrlicher Liebe zum deutschen Wesen, ein Buch, das durch keinerlei Schmuck besticht, aber einem kritischen Leser reiche Aufschlüsse bietet.

Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften. Von Josef Nadler. III. Band: Hochblüte der Altstämme bis 1805 und der Neustämme bis 1800. 4° (XXIV u. 378 S.) Regensburg 1918, Habbel. Geb. *M* 15.—

1912 und 1913 veröffentlichte der Deutschböhme Josef Nadler, Professor an der Universität zu Freiburg in der Schweiz, die beiden ersten Bände seiner Literaturgeschichte. Das Buch war in einer fast zu lebhaften und eigenwilligen Sprache geschrieben, aber der künstlerische Schwung der Darstellung und vor allem die neuen Gesichtspunkte, unter denen der Stoff selbständig durchforscht war, fanden wohlverdiente Anerkennung. Im dritten Bande zieht nun der durch den Krieg in seiner Arbeit aufgehaltene Gelehrte die entscheidenden Linien, wie er sie mit dem Fortschreiten des Werkes immer deutlicher zu erkennen glaubte.

Der Verlauf der Gesamtkultur auf deutschem Boden wird nach ihm wesentlich durch den Gegensatz zwischen Germanen und Slawen bestimmt, der bekanntlich im tiefsten Grunde ein Geisteskampf zwischen dem lateinischen Rom und dem griechischen Byzanz ist. Die Bewohner des deutschen Westens und Südwestens stehen als ursprünglich deutsche Altstämme den ostelbischen Neustämmen gegenüber, die allmählich aus dem siegreichen Eindringen deutscher Kolonisten in slawische Gebiete entstanden. Die Altstämme schaffen sich ihre Kultur durch das Ringen um den Bildungsschatz der Antike; diese Kultur ist also klassisch. Literarisch findet sie in den großen Klassikern um 1800 ihren ruhmvollen Abschluß. Den aus der Vermischung germanischen und slawischen Blutes hervorgegangenen Neustämmen fiel dagegen die Aufgabe zu, durch langsame Aneignung der Kultur der Altstämme wahrhaft deutsch zu werden. Diese Umwandlung begann um 1300, erreichte um 1800 eine literarische Hochblüte, vor 1900 ihr Ende — und heißt Romantik! Zwischen den westdeutschen und ostdeutschen Stämmen stehen die Bayern, deren geistige Mittelpunkte Wien und München wurden. Wie sich an den Ufern ihrer Donau von jeher Abendland und Morgenland begegneten, so erhielt auch ihre Literatur aus einer Kreuzung römischer und byzantinischer Bildung eine selbständige und reiche Sonderart.

Wie man sieht, unternimmt Nadler eine Revolution der deutschen Literaturgeschichte. Was er mit leidenschaftlichem Ungestüm an die Stelle der alten Betrachtungsweise setzt, ist so einfach und doch von so großem Zug, daß man gerne wünscht, es möge sich dauernd behaupten. Dazu müßten allerdings wohl einige Punkte sorgfältiger geklärt werden, als es im dritten Bande versucht wird.

Um mit dem zu beginnen, was verhältnismäßig weniger überrascht: ist die Literatur des bayerischen Stammes von 1500 bis 1800 wirklich so reich, daß man sagen darf, sie stehe „ebenbürtig" neben dem Schrifttum der übrigen Deutschen (S. 12 109)? Nadler vertritt die von manchen geteilte, von manchen abgelehnte Auffassung: „Nur Geschichte, nur das, was war und wurde. Ob es schön war, recht und gut, das sind Nebentöne, die nicht zur Musik gehören" (12). Wenn man aber gegen den deutschen Klassikerkanon, „diese Geschichtsklitterung aus Eitelkeit, Bequemlichkeit und einem Quentchen Fälschergeschick" (111), die literarischen

Reichtümer des Bayernstammes mit Erfolg geltend machen will, kommt es doch nicht bloß auf die Menge, sondern hauptsächlich auf den Wert des Gewordenen und Gewesenen an. Gewiß weckt Nadler die Erinnerung an bedeutende literarische Erscheinungen des Bayernlandes, die lang vergessen wurden, aber man fragt sich vergebens, was zum Beweis der behaupteten Ebenbürtigkeit etwa neben Lessing und Herder, Schiller und Goethe gestellt werden könnte.

Schwerer drückt einstweilen der Zweifel, ob es Nadler gelungen ist, die geschichtliche Stellung der Romantik richtig zu bestimmen. Mit großer Zuversicht erklärt er, bisher sei man „planlos im Nebel" gefahren und habe aus der Romantik einen „buntbefiederten Spielball geistreicher Laune" gemacht (10), weil man übersehen habe, daß ihr Wesen nur auf ethnographischem Wege zu erschließen sei (200).

Allerdings ist die Bevölkerung der ostelbischen Landschaften seit dem Anfang der deutschen Besiedelung im Laufe von Jahrhunderten mehr und mehr in die deutsche Kultur hineingewachsen. Aber ist die literarische Romantik Deutschlands — und um deren Erklärung handelt es sich doch in der Literaturgeschichte — wesentlich ein Durchbruch zu vollem Deutschtum? Bei den ersten Führern der Bewegung, bei Tieck und den Gebrüdern Schlegel, zeigt sich jedenfalls schon in den Schriften ihrer jungen Jahre, daß sie Spaniern, Italienern und Engländern des Mittelalters wie der Neuzeit manches von dem verdanken, was zur Eigenart des romantischen Programms und der romantischen Dichtung gehört. Sollte Nadler diese auch von ihm erwähnte Tatsache bloß als ein Wiederaufleben jenes echt deutschen Zuges in die Fremde betrachten wollen, der die mittelalterlichen Dichter der Altstämme zu den Literaturen der Kelten und Franzosen führte, so wäre das wohl eine zu gewaltsame und einseitige Deutung.

Sind ferner Klassiker und Romantiker überhaupt so reinlich geschieden wie Altstämme und Neustämme? Der Klassiker Lessing hatte mehr neudeutsches Blut in den Adern als die Romantiker Wilhelm und Friedrich Schlegel, der Vater des Ostpreußen Herder kam aus Schlesien, und Goethes Großvater stammte ebensogut aus dem Mansfeldischen wie Novalis. Um die Romantik den Neustämmen zuteilen zu können, ist Nadler gezwungen, wohl Arnim, aber nicht Brentano, wohl Eichendorff, aber nicht Görres unter die Romantiker zu rechnen und sich damit abzufinden, daß so unbestreitbare Herolde romantischer Gedanken wie Reichardt, Steffens und Schelling keine Ostdeutschen waren. Nadler kann nicht leugnen, daß die Werke der von ihm aus der Romantik verwiesenen Heidelberger im ganzen denselben Gegensatz zu den Klassikern zeigen wie die Werke der romantischen Bahnbrecher in Berlin und Jena. Gegen den naheliegenden Schluß, daß diese Gleichheit eine gemeinsame Ursache voraussetze, wehrt er sich umsonst durch die Bemerkung, bei den Westdeutschen habe es sich mehr um Erneuerung verwahrloster eigener Kulturgüter, bei den Ostdeutschen mehr um vollen Erwerb ursprünglich westdeutscher Kulturgüter gehandelt. Können Erneuerung und Erwerb nicht aus demselben Antrieb hervorgegangen sein, in dem man bisher die allgemeine Ursache der romantischen Bewegung erblickte?

Obwohl die deutsche Romantik von jeder andern in Europa verschieden ist, enthält sie doch offenbar auch das Gemeinsame aller Romantik als Wesensbestandteil. Zur Erklärung dieser Gemeinsamkeit dürften die bekannten Untersuchungen der vergleichenden Literaturgeschichte über den Einfluß von Percys Reliques, Richardson, Rousseau usw. immer noch den rechten Weg weisen. Daß sich die deutschen Romantiker aller Landschaften in die Natur, die Mystik, die Geschichte versenkten, daß sich in ihren Werken Phantasie und Gefühl gegen den allzu starren Zwang vermeintlich klassischer Regeln auflehnten, war nur eine Teilerscheinung der europäischen Romantik, des natürlichen Rückschlages gegen den im 18. Jahrhundert von Frankreich aus ganz Europa beherrschenden und auf die Spitze getriebenen Klassizismus mit seiner Buchkultur, seiner Aufklärung, seinem Apriorismus und seinem kalten Rationalismus. Wenn in Deutschland, wo diese Bewegung im Sturm und Drang das bemerkenswerteste, aber nicht das einzige Vorspiel hatte, ein paar Ostdeutsche die Führung übernahmen und daher zunächst ostdeutsche Mitkämpfer gewannen, so kann das persönliche, religionsgeschichtliche und andere Gründe haben, die mit der Stammesgeschichte gar nicht oder nur höchst lose verknüpft sind. Diese Gedanken sind für Nadler selbstverständlich nicht neu, aber vielleicht hat sich ihr Gewicht deshalb aus seinem Bewußtsein verloren, weil er aus der dankbaren Aufgabe, den Beitrag der Stammesgeschichte zur Literaturgeschichte darzustellen, etwas in die Sucht geraten ist, die Literaturgeschichte ausschließlich aus der Stammesgeschichte begreifen zu wollen.

Doch trotz aller Einwände kann man von dem äußerst anregenden Buche nicht scheiden, ohne sich durch zahllose glücklich aufgefaßte und glänzend dargestellte Einzelheiten innerlich bereichert zu fühlen. Möge es dem Verfasser bald vergönnt sein, den allein noch ausstehenden Schlußband zu vollenden und dann in einer neuen Auflage aus dem verheißungsvollen ersten Entwurf ein festbegründetes, womöglich auch in der Form weniger impressionistisches und dadurch in den Hauptlinien klareres Meisterwerk zu machen.

Jakob Overmans S. J.

Umschau.

Deutschlands Sendung und der katholische Gedanke.

Wir deutsche Katholiken horchen unwillkürlich auf bei dieser Losung: sie klingt uns wie eine Verheißung und wie eine fruchtbare Aufgabe. Max Scheler hat unter diesem Titel ein Heft beigesteuert zu den Programmschriften „Vom katholischen sozialen Geist", die von der erfolgreich und fleißig arbeitenden „Sozialen Frauenschule des K. F. D. Berlin" neuerdings herausgegeben werden. Die „Sendung", die „individual-gültige Bestimmung" eines Volkes versucht Scheler abzulesen aus den Bewußtseinsformen, die ein Volk selbst von seiner Bestimmung hat. „Die Nationen besitzen eine eigentümliche Selbstauffassung, in der sich ihr Verhältnis zur Menschheit, wie sie es zu fühlen glauben, eigenartig spiegelt. Sie haben je eine bestimmte Auffassung von ihrer nationalen Weltmission." In der Tat gelingt es Scheler, für Frankreich und England solche Bestimmungsgedanken festzustellen. Aber „hat auch Deutschland eine analoge, seine Geschichte durchwaltende Idee? Besitzt es ein eigenartiges Grundgefühl zur Menschheit? Im Verhältnis zu den eben genannten nationalen Selbstauffassungen finden wir für Deutschland nichts Gleichartiges. Deutschland fehlt eine Nationalmetaphysik, wie sie die andern Völker so ausgeprägt besitzen. Aber es läßt sich doch eine deutsche Allgemeinmissionsidee an seiner Geschichte und der Meinung seiner Besten auffinden, wenn dieser vielleicht auch nicht die plastische Formung zukommt, wie wir sie bei den andern Völkern fanden. „Wir glauben, daß Nationen ein ‚gerechtes' Verhältnis zueinander nur besitzen, wenn ihnen gemäß ihrer Verschiedenheit und Verschiedenwertigkeit auch verschiedene Herrschaftsspielräume zukommen. Suum cuique: das ist unsere Gerechtigkeit im Unterschiede zur gallischen Gleichheits-, aber auch im Unterschiede zu der englischen Erwählungsidee, nach der Herrschaft und Recht der Völker von ihrer geschichtlichen Tat und Leistung im Grunde unabhängig sein sollen." Demgemäß „will Deutschland unter Achtung vor der ganzen Fülle der Völkerindividuen und in Ehrfurcht vor ihrer Geschichte seine eigene Bestimmung verwirklichen und mitbauen an einer gerechten und viel-einheitlichen Ordnung der Welt (vorgebildet in der deutschen Bundesstaatsidee), die dem individuellen Wesen und Werte der Völker entspricht, wie sich dieses Wesen und diese Werte durch Tat und Arbeit der Völker kundgeben und bewähren".

Ob die deutsche Geschichte, vor allem die neudeutsche, eine dieser Formel entsprechende Bewußtseinsform im deutschen Volk anzeigt, dürfte sehr zweifelhaft erscheinen. Wohl aber deckt sich die Grundanschauung dieser Formel vollkommen

mit dem Ideal des christlichen Solidaritätsgedankens und muß darum auf jede Nationalität angewandt und jedweder äußeren Politik sämtlicher Nationen als Richtschnur und Gesetz vorgezeichnet werden können. Darum ist es gewiß „von hervorragendster Wichtigkeit", daß auch wir Deutsche, und erst recht wir Katholiken als berufene Vertreter und Bekenner des christlichen Glaubens, uns dieses Gesetz in seiner besondern Geltung für das deutsche Volk deutlich machen — als das Ziel unserer innen- und außenpolitischen Arbeit. Wenn nun hierbei unser katholischer Glaube und unser deutsches Wesen — in seinem besten und innersten Kern — sich gegenseitig verstärken und fördern sollten, um so besser! „Daß, wo die Deckung stattfindet, uns dies besonders glücklich macht, wird niemand uns übelnehmen." Es würde sich auch ergeben, daß auf den deutschen Katholizismus ein hervorragender Anteil an der Verwirklichung einer wahren und lebendigen Völkergemeinschaft träfe.

In der Tat glaubt Scheler nachweisen zu können, daß deutsche und katholische Art in vielen Zügen sich decken. Die bedeutungsvollsten dieser gemeinsamen Züge, wie er sie namhaft macht, sind: Der Sinn für das Religiöse, besser gesagt für das Transzendente und Überweltliche, und damit zusammenhängend für das Unendliche — sicherlich ein ganz deutlich und charakteristisch ausgeprägter Zug der deutschen Volksseele —, sodann das Universale, Geistig-Kosmopolitische des Denkens, die strenge Sachlichkeit, die Ehrfurcht vor Autorität und Geschichte, der Ernst des Familien- und Ehelebens (wovon allerdings die neuere Entwicklung in Deutschland schon bedenklich weit abgekommen ist). Scheler hat die Reihe dieser zweifellos echt deutschen und dabei urkatholischen Charakterzüge schon vor der Revolution aufgestellt; jetzt nach dem Umsturz überblicken wir sie mit neuem Interesse, das aus Wehmut, Bangigkeit und Hoffnung gemischt ist; denn diese Reihe enthält kostbare Nationalwerte seelischer Art, und es ist nun die Frage, ob die Revolution sie entwickelt oder dauernd geschädigt und verschleudert hat, ob sie zur Befreiung des Besten und Deutschesten in uns beigetragen oder etwa ein weites Tor aufgemacht hat, durch das der internationale oder vielmehr unnationale Geist, der Weltpöbel, einströmt.

In einer zweiten Reihe von Charakterzügen stellt Scheler sodann auch die Abweichungen des deutschen Volksgeistes vom katholischen Wesen fest: in diesen Punkten müsse eine Ergänzung und Berichtigung des deutschen Charakters vom Katholizismus erwartet werden. Diese Züge sind: der Mangel an Formensinn und Gestaltungskraft, an Maß, Harmonie, Stetigkeit und Klarheit des Lebens und der Lebensäußerungen, ein Mißverstand und eine Ausartung der „Innerlichkeit", die der Deutsche gern mit Träumertum und Subjektivismus im Denken und Tun verwechselt, endlich ein „übertriebener Arbeits- und Gewaltaktivismus des neudeutschen Lebensstils und die gefährliche Übertragung altpreußischer Pflichten und Heldenideale auf den neu aufgekommenen Stand des ganzen deutschen Unternehmertums". An der Gültigkeit dieser Reihe von negativen Zügen ist in der Tat gar nicht zu zweifeln. Scheler, der sein Auge geschärft hat durch langjährigen Vergleich mit außerdeutschen Maßstäben und Stilen, erhält als klarsten

Gesamteindruck der mannigfaltigen Kriegserfahrungen die Wahrnehmung einer in die Tiefe reichenden Ziellosigkeit und Zerrissenheit des deutschen Volkes. „Die letzten Gründe dieses Zustandes“ scheinen ihm „darauf zu beruhen, daß das deutsche Volk vermöge der traurigen Erfahrungen, die es jahrhundertelang immer da machte, wo es sich in den höchsten Dingen, in den religiösen und sittlichen, zu einigen suchte, immer mehr dazu kam, überhaupt auf Einigung in zentraleren Dingen und Werten zu verzichten: d. h. aber sich immer mehr zu begnügen, mit der Einigung auf technischen und geschäftlichen Gebieten“. So „bot schließlich das deutsche Volk immer mehr das Gesamtbild einer Menschengruppe, die bei glänzendster Organisation, bei ausgezeichneter moralischer Tüchtigkeit des einzelnen höherer geistiger Führung und Einheit immer mehr entbehrte“. Scheler zieht daraus die Folgerung: „Wir deutsche Katholiken sind, wie die Dinge heute liegen, nun nicht nur doppelt verpflichtet, in den eigenen Reihen Einigung zu bewahren, sondern wir sind auch dazu verpflichtet, diese Einigungskräfte weiter zu tragen und das deutsche Volk möglichst damit zu erfüllen. . . . Der katholische Geist der stärkeren Einigungsbereitschaft und des tieferen Einigungswillens und die in einer langen Geschichte katholischer Selbstorganisation geübte Kunst, diesen Willen in der Bewältigung tiefgehender Interessen- und Klassengegensätze auch zu verwirklichen, sei es, der jetzt soweit als möglich auch das ganze deutsche Volk zu einigen suche.“

Scheler hat recht. Wir deutsche Katholiken sind der einzige Bruchteil des deutschen Volkes, der eine über alle Unterschiede und Gegensätze der ständischen Interessen hinwegreichende Einigungskraft besitzt; und diese Einigungskraft liegt nicht in irgendeinem politischen, sozialen oder wirtschaftlichen Programm, sondern letztlich in der religiösen Innenwelt, in den gemeinsamen Glaubens- und Sittennormen, in den Ewigkeitsidealen, die wir in der Seele tragen. Von diesen Idealen bestimmt, vermag unser Denken und Handeln in unzerreißbarer Einheitlichkeit auszustrahlen auf die kirchlichen, pädagogischen, sozialen und selbst politischen und wirtschaftlichen Gebiete und damit indirekt und mittelbar auch auf unsere andersgläubigen Volksgenossen. Katholiken Deutschlands, ihr seid im Besitze von Kräften, die unser Volk zu retten und die Stunde seiner tiefsten Erniedrigung und seiner verzweifeltsten Bedrängnis zu überwinden vermögen; und das ist der Sieg, mit dem ihr überwindet: euer Glaube!

Peter Lippert S. J.

Wanderungen ins Land der Antike.

I. Zwei neuere Werke auf unserem Büchertisch führen in längst verschwundene Zeiten zurück, das eine in die sagenumwobene Welt des heroischen Epos[1], das andere in die schon zur Überkultur entwickelte Periode des römischen Cäsaren-

[1] Ein ästhetischer Kommentar zu Homers „Odyssee“ von Jakob Sitzler. Dritte, verbesserte Auflage. Mit einer Karte. Paderborn 1917, Schöningh.

tums[1]. Jakob Sitzler, ein hochverdienter Schulmann, hat sich während seiner beruflichen Tätigkeit mit liebender Hingabe in den unsterblichen Homer versenkt. Als eine reife Frucht jahrelanger Studien bietet er Lehrern und Schülern (in dritter Auflage) seinen ästhetischen Kommentar zur „Odyssee", Ein Seitenstück zu Kammers ästhetischem Kommentar der Ilias. Am Faden des Textes ruhig von Gesang zu Gesang fortschreitend, läßt Sitzler das großartige Gedicht in Anlage und Ausbau vor unsern Augen erstehen und verbindet damit eine sorgfältige Betrachtung des Inhalts. Warum übergeht Homer jetzt irgend einen Umstand, um ihn später zu erwähnen? Wie vollzieht sich bei dieser oder jener Person des Gedichtes ein Stimmungswechsel? Aus welchem Grunde bevorzugt der Dichter bestimmte Bilder und Vergleichungen? Diese und alle ähnlichen Fragen erhalten eine schlichte und natürliche Lösung. Der Umkreis der Homerischen Welt tritt klar umrissen in die Erscheinung. Märchenhafte Sagen, vermischt mit reellen Angaben aus der uralten Länderkunde, formen das heitere Weltbild der „Odyssee". Ihre Menschen leben in patriarchalischen Verhältnissen, voll jugendlichen Empfindens und mit der Natur kindlich vertraut. Kunst und Gewerbe, öffentliches Volksleben und staatliche Einrichtungen, religiös-moralische Zustände und Götterverehrung mit ihrem Priestertum, Opfer und Gebet weiß der Dichter, wie unsere Schulerinnerungen bezeugen, in unmittelbarer Frische und Anschaulichkeit zu schildern. Sitzler verstand es, die einzeln verstreuten Züge zu lehrreichen Gesamtbildern zu vereinigen. Hervorragenden Trägern der epischen Handlung ist noch eine eigene Charakteristik gewidmet. Das zur Jungfrau erblühende Mädchen Nausikaa, die Tochter des Phäakenkönigs Alkinoos, von Homer in bestrickender Anmut und edler Natürlichkeit gezeichnet, findet ihr Gegenstück in dem Charakter des Telemach. Auch in ihm vollzieht sich ein bedeutsamer Übergang: aus dem schüchternen Jüngling wird der entschlossene Mann. „Penelope und Odysseus sind die Hauptpersonen der Dichtung, denen sich das Interesse in erster Linie zuwendet. Mit reger Teilnahme folgt man der Geschichte dieser vielgeprüften Ehegatten, die, kaum vermählt, durch ein schlimmes Schicksal auf Jahre hinaus getrennt werden, aber alle Gefahren und Versuchungen mit Hilfe der Göttin Athene siegreich bestehen und dann nach ihrer Wiedervereinigung den Rest ihrer Tage in Glück und Frieden miteinander verleben." Sitzler nimmt einen konservativen Standpunkt ein, erkennt in der „Odyssee" das planvoll angelegte Werk eines Dichters und lehnt manches ab, was man, als „sicheres Resultat wissenschaftlicher Forschung" ausgibt.

II. Eine Spanne Zeit von ungefähr tausend Jahren liegt zwischen der Homerischen Welt und der römischen Kaiserzeit, über welche Birt in launiger, geistreicher Weise den Leser unterhält. Er schöpft nicht, wie Sitzler, aus dem kristallenen Born der epischen Dichtung. Seine Quellen sind nebst römischen Lyrikern und Satirikern hauptsächlich Prosaschriftsteller, die für kulturhistorische und archäologische Notizen Ausbeute gewähren. Die Absicht und den Plan des

---

[1] Theodor Birt, Aus dem Leben der Antike. Leipzig 1918, Quelle & Meyer.

Verfassers erfahren wir unverzüglich: „Bisher habe ich ihm (dem antiken Leben) drei größere, literarische Versuche erzählenden und kulturgeschichtlichen Inhalts gewidmet, Bücher, die wie langgezogene Bildfriese in sich Einheiten bilden und darum vielleicht wie Bilderfriese ermüden. Daneben tritt dies vierte Buch, das zusammenhanglos und in Auswahl sein Schlaglicht nur auf dies und jenes, auf antikes Reiseleben, Frauenleben, Kinderliebe, Verkehr auf dem Büchermarkt u. a. wirft: Einzelbilder in engem Rahmen, von denen ich hoffe, daß sie das Nähegefühl steigern und das Leben der Vergangenheit mit noch größerer Deutlichkeit vor das Auge stellen" (Vorwort).

In der Tat vermittelt Birt einen so lebendigen Einblick in das Getriebe römischen Großstadtlebens, daß wir u. a. mitten in „antike Gastmähler" versetzt zu sein glauben. Es gibt Mahlzeiten mit guten Bekannten und steife Festessen. Die Gesellschaft muß zueinander passen. Ist eine Zelebrität der Börse oder des öffentlichen Lebens geladen, so sorgt der Wirt für entsprechende Tischgenossen. Bestimmt ist die Gewandung, die Speisefolge, der Tafeldienst der Sklaven, die ergötzenden Beigaben des Mahles. Man ißt mit den Fingern: daher viele Servietten und kleine Stückchen. So geht es weiter. Eine andere Probe! Auf den römischen Heerstraßen und zur See vollzieht sich ein riesiger Warenaustausch. Wir sehen Produkte und Erzeugnisse aller Länder nach Rom gebracht, Getreide aus fruchtbaren Gegenden, indische Gewürze und Edelsteine, Bauholz vom Schwarzen Meer, feines Holz für Möbelschreiner aus Marokko, Sklavenmassen aus Syrien und was die Welt sonst hergab, vom gallischen Schinken bis zu den erhabenen Götterfiguren, mit denen man Promenade und Park zierte. Die Lastfuhren auf dem Lande drängen sich. Aber nicht nur der Kaufmann füllt die Landstraßen, sondern auch der Reisende. Die „hohen Herren Verwaltungsbeamten" eilen mit großem Personal in die Provinzen. Die Gesundheits- und Vergnügungsreise gedeiht nicht minder als die Pilgerfahrt nach Tempeln, wo „Wunderheilungen" vorkommen. „Man hatte Zeit, und es galt sie totzuschlagen." An den Straßen gibt es in gewissen Abständen Stationen für Pferdewechsel, und da ächzen nun all die schweren Last- und Möbelwagen (plaustra) über Land und die Karren mit Bauholz (carri). Sie halten an; denn da kommt im Trab eine gedeckte Kutsche mit vier Pferden daher (raeda), eine ganze Familie darin, das Reisegepäck hinten auf. Elegante Leute fahren sausend in vergoldeten oder silberbeschlagenen Wagen (essedum) mit Beduinen als Vorreitern. Für Damen ist wiederum eine besondere Wagengattung (das carpentum) bestimmt, auch diese schön und kostbar; darin fahren die Frauen zum Gottesdienst. So kutschiert Cynthia, des Properz Geliebte, selbst rosselenkend zur Fütterung der heiligen Schlange nach Lanuvium; zwei Ponys mit gestutzter Mähne hat sie vorgespannt. Alle diese Fahrzeuge aber überholte das auch heute noch in Italien so beliebte zweirädrige Gig oder Kabriolett (cisium) mit dem Schnelltraber, oft nur ein simpler, offener Kasten auf zwei Rädern, der vor allem den Geschäftsreisenden diente. Die Gäule und Mäuler tragen Hufeisen, das jedoch die Form eines vollständigen Schuhs hat; sie werden auch nicht wie heute an Stränge oder in

die Deichselgabel eingespannt, sondern vorn an der Deichselstange ist ein Joch, an dem sie ziehen.

Man hat Vergnügen an der malerischen Kleinkunst des Verfassers. Neben mehr bekannten Dingen auch ein zierlich geordneter Kram von selteneren Einzelheiten! So weiß Birt nicht nur die berühmten Frauengestalten Altroms, eine Lukretia, Veturia, Cornelia usw. in neue Beleuchtung zu rücken, sondern auch das intimere Frauenleben nach seinen Lichtseiten und tiefen Schatten zu enthüllen. Interessante Belehrung über antikes Schrift- und Buchwesen, über Verlegertum und Nachrichtendienst gibt den Schlüssel zur Erkenntnis, warum die Prosaschriftstellerei so spät zur Blüte gelangte, wie sehr das Buch den Menschen adelte, wie die Dichtkunst mit dem Aussterben der Gönner „verhungerte". „Woher stammen die Amoretten (Putten)" der Renaissance und der modernen Kunst? Birt erschließt hier ein bisher wenig beachtetes Gebiet, „die sentimentale, gerührte Liebe zu den Kindern", welche in dem Zeitalter des übersättigten Müßigganges aufkam. Man wollte „an dem kindischen Getriebe sich ergötzen, an seiner jungen, funkensprühenden Wärme die kühl gewordene Seele beleben". Deshalb hielten sich reiche Frauen und auch „zartbesaitete" Männer solche deliciae (Lieblinge, lebendiges Spielzeug), zumeist sklavischer Abkunft und aus Alexandrien herbeigeholt. Häßliche Auswüchse solchen Kinderhandels blieben natürlich nicht aus. Die Würde der Kindesseele ward nur zu leicht mit Füßen getreten. Die Kunst schuf aber ein „überwirkliches Kindesleben nach dem Bilde der Wirklichkeit". Und so kam die Darstellung der Amoretten auf. Als die Kunst schon „herbstete", erwachte bei den Künstlern das Interesse an der Darstellung des Kindes. Und der griechische Geist hat eine Fülle ewiger Grazie über diese Gebilde ergossen.

Würdevoll und glänzend ist die Schilderung des Philosophen, Dichters und Staatsmannes Seneca, den Birt inmitten einer grauenhaften Sittenverderbnis als tutor patriae et amicorum propugnator (Schützer des Vaterlandes und Verteidiger der Freunde) feiert. Jene sieben Jahre, da Seneca für den jugendlichen Nero regierte, war eine „goldene Zeit Roms". „Nero war nur der Zeiger, nur das Schlagwerk an der Uhr, Seneca fortan die stille Feder im Uhrwerk, die niemand sah und deren stählerne Kraft alles bewegte." Als „fortschrittlicher Theologe" erscheint der merkwürdige Spanier in merkwürdig reinen und hohen Sentenzen: „Gott hat so viele Namen wie Gaben." „Folge Gott!" „Die Tugend erschlafft ohne Kampf." „Sei menschlich und dankbar auch gegen den Sklaven, denn alle Menschen sind gleich vor Gott." In der Frage über den Mimus und die Verhöhnung Christi im Prätorium des Pilatus weist Birt eine Reihe von bisher versuchten Erklärungen zurück. Die schnöde Mißhandlung des Herrn durch die Soldaten entstand aus der Situation, wird aber erklärlicher, „wenn wir noch an anderes erinnern und bei den Römern selbst Belehrung suchen. Der Hinweis auf die Sardi venales und die Behandlung des gestürzten Kaisers Vitellius durch die Legionäre lassen den Einfall des rohen Spasses auch zeitgeschichtlich verstehen. — „Witzliteratur und Gesellschaft in Rom" bilden das letzte Stück. Man kann es nicht lesen, ohne über den gemütlichen Humor sich zu

freuen, der es erfüllt. Anstößiges ist taktvoll weggelassen. Martial mit seiner satirischen Miniaturkunst kommt ausgiebig zu Wort in meisterhafter Übersetzung. Allerdings müssen wir einen Gedanken des Schlußwortes ablehnen, daß „die vielen Götter der Erdenvölker nur viele Versuche sind, den einen zu nennen", insofern sich daraus folgern ließe, daß die Religion des Christentums nicht die eine wahre Religion sei. Dagegen hat der Verfasser nur allzusehr recht, wenn er den gegenwärtigen Rassenhaß und die Entzweiung der Völker Europas bitter beklagt.

Joseph Stiglmayr S. J.



Gegründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., R. v. Nostitz-Rieneck S. J., J. Overmans S. J. M. Reichmann S. J., O. Zimmermann S. J.

Verlag: Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich-Ungarn: B. Herder Verlag, Wien I, Wollzeile 33).

Klerus, Krieg und Umsturz.

Wie sollte dem katholischen Klerus gelingen, was kein Mensch vermag: es allen recht machen? Mitten hineingestellt in das ewig veränderliche Meer des Lebens, umbrandet von den heftigen Stürmen, die unaufhörlich die Seelen und die Völker bewegen, ist der Klerus stets der Fels des Anstoßes, das Wahrzeichen des Widerspruches, die Wehr, an der sich die Wogen brechen. Ob ein Volk von rasender Begeisterung oder von wütendem, alles zerstörendem Ingrimm und fassungsloser Verzweiflung ergriffen ist, ob es von seinen Launen emporgetragen oder in die Tiefe geschleudert wird, immer kehrt sich sein Zorn früher oder später gegen die Priesterschaft der katholischen Kirche, die unveränderliche, über die Tageslaunen erhabene Grundsätze aufrechtzuerhalten sucht, freilich in schwachen Menschenhänden, die auch ihre Stunden der Ermüdung und des Zitterns haben.

Als die Kriegsbegeisterung durch die Länder rauschte, da konnte der Klerus nicht patriotisch genug sein: wie bereitwillig und heldenmütig er auch sein Können und Opfern, seine Arbeit und sein Blut in den Dienst des Vaterlandes stellte, es verstummte doch die leidenschaftliche Anklage nicht, daß er dem Heldenwillen des Volkes allzu nüchtern, zu bedächtig, zu kühl und zu flau gegenüberstehe, daß es ihm an der echten, flutenden und wuchtenden Begeisterung, an der Hingerissenheit mangle. Als aber die Tage der Niederlage, der bittern Enttäuschung und der haltlosen Verzweiflung kamen, da waren es wieder die Priester, gegen die der Zorn der enttäuschten Massen aufmurrte. Warum, so hieß es, haben unsere Geistlichen nicht von Anfang an gegen den Krieg gearbeitet, gepredigt und geeifert? Warum haben sie nicht das Evangelium vom Völkerfrieden und von der Verständigung in der Welt durchgesetzt? Warum nicht dem Kriege den Krieg erklärt? Selbst die Ermunterung und Tröstung, mit der die Priester der hoffnungslosen Müdigkeit, der uferlosen Verzweiflung zu steuern suchten, wurde ihnen verübelt: sie stehen, hieß es, im Solde derer, die uns zur Schlachtbank führen, die auf unsere Kosten und mit unserem Blute durchhalten wollen.

Nun ist die Revolution gekommen. Eine beispiellose Erregung und leidenschaftliche Entzweiung reißen unser Volk auseinander. Und zwischen den Parteien rechts und links steht wieder der Priester, und es wird an ihm gezerrt, als sollte er in Stücke gerissen werden. Weil er dem Wahnsinn verhetzter Massen, weil er dem Klassenhaß, weil er dem pietät- und sinnlosen, blindwütigen Zerstören alles Bestehenden entgegentritt, gilt er den einen als Volksfeind und Handlanger der bevorrechteten Klassen; und weil er nach der andern Seite hin nicht so unerbittlich für eine versinkende Welt eintritt, als handelte es sich um ein göttliches Recht und um ewige Ordnungen, weil er auch die Revolution historisch und psychologisch zu begreifen sucht und sie vom gerechten und unparteiischen Standpunkt seines Glaubens aus zu würdigen vermag, wird die Anklage gegen ihn geschleudert, er buhle um die Gunst der neuen Machthaber, er wende das Mäntelchen nach dem Wind, er sei geschmeidig und charakterlos biegsam gegen die gerade herrschenden Geister der Zeit.

So wird der Priester von allen Seiten mit Vorwürfen überhäuft, selbst wenn es ihm gelänge, die Maßstäbe und Forderungen des Evangeliums Gottes in idealer Unparteilichkeit zu verkünden, zu deuten und zu wahren. Wie wird es ihm aber erst ergehen, wenn auch ihn einmal Liebe und Haß, Stimmung und Leidenschaft, menschliches Fehlen und Irren verleitet, zur Rechten oder zur Linken auch nur einen Fußbreit abzuweichen? Der Priester ist ja auch ein Mensch und ein Volksgenosse, auch er hat seine Rasse und sein Temperament, sein fühlendes Herz und sein heißes Blut, seine Sehnsüchte und seine Erinnerungen. Aber verzage nicht, Priester und Verkünder des Christentums, halte deinen Blick unbeirrt und unverzagt gerichtet auf deine Wahrheit und dein Gewissen! Das sind deine Sterne, die über allen wogenden Nebeln menschlichen Wahnes stehen. Laß die Nebel verfliegen und den Wahn sich klären und besinnen, dann wird deine Wahrhaftigkeit und deine Liebe für dich einstehen und Zeugnis ablegen.

Das Oberhaupt der katholischen Kirche hat vier Jahre hindurch nicht aufgehört, den Krieg zu beklagen und zum Frieden und zu gerechter Verständigung zu mahnen. Der Papst hat aber auch keine der kriegführenden Parteien verurteilt, denn auf keiner Seite lag die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit ihres Krieges offen und unzweifelhaft zutage. Solange aber diese Frage nicht über jeden berechtigten Zweifel hinaus entschieden war, taten die Bischöfe und Priester der kriegführenden Länder gut daran, der

politischen Führung ihres eigenen Landes zu vertrauen und den Krieg ihres Vaterlandes für gerecht zu halten. Denn es gibt nun einmal gerechte Kriege, was auch die pazifistische Ideologie sagen mag: Kriege der berechtigten Notwehr, idealistische, sittliche, ja heilige Kriege. Und die Bergpredigt Jesu enthält kein verurteilendes Wort für solche Kriege. Solange aber die Priester auf beiden Seiten der Front noch ein Recht hatten, den Krieg ihrer Seite für gerecht zu halten, war es auch ihre sittliche und christliche Gewissenspflicht, ihrem bedrängten Vaterlande zur Verfügung zu stehen, zu helfen und zu dienen. Ja selbst wenn sie für ihre Person zur Überzeugung kamen, daß der Krieg ihres Volkes unsittlich war, stand es ihnen als Privatpersonen nicht zu, der legitimen Regierung ihres Staates in die Arme zu fallen, den erklärten Aufruhr gegen die Führung ihres Volkes zu predigen. Das hieße gegen das Böse wiederum mit Bosheit kämpfen. Das hieße die Missetat und die Übel des Krieges noch steigern durch das Verbrechen und das unabsehbare Elend eines Aufruhrs. Und dann sind sie doch Priester, Seelsorger, Führer und Bereiter der Seelen. Das letzte Ziel ihrer Arbeit liegt jenseits aller materiellen und irdischen Verhältnisse, im Bereich des Sittlichen, des Religiösen, ja des Überirdischen. Aufgabe des Priesters ist es zuletzt, nicht das Diesseits der äußeren Dinge zu gestalten, sondern das Jenseits seelischer Werte und Größen, das Reich Gottes aufzubauen. Dieses Gottesreich aber kann aufgerichtet werden auch in einer stürmischen, leiderfüllten, von Krieg und Umwälzung erschütterten Welt, in Zeiten des Friedens wie der Heimsuchung, des Wohlstandes wie der Pest. Es gibt keine irdische Lage, die den Menschen verhindert, sein Heil zu wirken, und ihn damit entbindet von der Sorge für seiner Seele Heiligkeit und Seligkeit. In dieser Sorge vor allem soll ihm der Priester helfen, und darum berühren ihn, den Priester, alle irdischen Dinge nur so weit, als sie seine Seelsorge berühren, als sie die Seelen fördern oder schädigen.

Dieser Grundsatz gilt auch von der gegenwärtigen Revolution, die doch wesentlich und zunächst nicht eine Umwälzung auf dem Gebiete des Glaubens und der Sittenlehre, sondern im Bereich der sozialen und politischen Verhältnisse darstellt. Der Priester hat also, abgesehen von der moralischen Seite des Geschehens, weder als Christ noch als Seelsorger einen unmittelbaren Anlaß, zu ihr Stellung zu nehmen, sie zu begrüßen oder zu bekämpfen. Die Regierungsformen der Staaten, die Wirtschaftssysteme, die Bedingungen der Produktion und der Güterverteilung sind an sich bedeutungslos für die Ziele und Aufgaben des Christentums, also

auch bedeutungslos für den Priester und Seelsorger. Wie leidenschaftlichen Anteil er auch als Mensch und Staatsbürger an diesen Dingen nehmen mag, sein priesterliches Gewissen muß stets ruhig und kühl und turmhoch über dem Kampf politischer Parteien und wirtschaftlicher Interessen stehen. Aber er wird darum diese Ereignisse nicht einen Tag lang aus dem Auge lassen: denn es sind Kämpfe und Interessen seiner Herde, der ihm anvertrauten Menschen, und alles, was lebendige Menschen bewegt, flößt auch ihm brennendes Interesse ein. Der Mensch ist der Gegenstand seines unaufhörlichen Studiums, seiner eifernden Sorge und seiner heiligen, selbstlosen Liebe. Der Priester wird darum alle geschichtlichen Erscheinungen, alle Krisen und Erschütterungen des gesellschaftlichen Lebens beobachten, prüfen, wissenschaftlich zu begreifen, nach ihrer menschlichen Tragweite und ihrem moralischen Wert zu würdigen suchen.

Auch die Revolution! Mag sie ihm nun sympathisch oder widerwärtig sein. Sie ist eine geschichtliche Erscheinung ersten Ranges, eine ungeheure Katastrophe, vielleicht die Einleitung einer neuen Weltepoche. Grund genug für den Priester, den großen Freund und Arzt und Lehrer alles Menschentums, sie zu prüfen, kühl und nüchtern, ohne auf die Stimme einer Leidenschaft zu hören; ein leidenschaftsloses Studium hat aber erfahrungsgemäß immer den Erfolg, daß es zu einem leidenschaftslosen Ergebnis führt. Nichts Menschliches ist so grundschlecht, daß es ein rücksichts- und bedingungsloses Verdammungsurteil verdiente, daß es gar keine lichte Seite, keinen versöhnenden Zug, keinen tröstlichen Gedanken mehr enthielte. Auch die Revolution ist es nicht. Überdies muß auch sie von der überragenden, bis zum Standpunkt des allwaltenden Gottes hinaufreichenden Höhe aus beurteilt werden, auf die das Christentum erhebt; der Priester vor allen muß imstande sein, in allen menschlichen Geschehnissen die Vorsehung und Fügung des barmherzigen und weisen Weltlenkers und Erlösergottes zu glauben und anzubeten. Ja er kann und muß versuchen, die Gedanken Gottes zu deuten, die Absichten seiner Welterlösungspläne zu erraten und zu ihrer Erfüllung nach Kräften beizutragen. Und auch über den wildesten und grauenvollsten Kämpfen steht noch ein solches Walten Gottes; auch in ihnen sind noch Samenkörner des göttlichen Logos, der Urvernunft und des heiligen Sinnes, den Gottes Gedanke hineingelegt hat, des Gottes, der nichts haßt von allem, was er gemacht hat, der die Welt und alle ihre Zeiten und Geschicke so sehr geliebt hat, daß er seinen eingebornen Sohn für sie dahingab.

Dieser Glaube wird den Priester davor bewahren, als blinder Eiferer, als fanatischer Kämpfer vorzustürmen und durch Unklugheit und Leidenschaft die Gedanken Gottes zu stören und zu mißdeuten. Diese unparteiische Ruhe, diese geistige Überlegenheit wird ihn aber nicht hindern, sondern eher befähigen, als gerechter Kritiker und Richter den heiligen Maßstab des Sittengesetzes und des Evangeliums an alles Geschehen anzulegen. Auch an die Revolution! Soweit sie Sünde ist, Untreue, Haß, Feigheit, Selbstsucht, Unrecht und Lüge, wird er sie verdammen; sofern sie den Seelen schadet, Seelen verführt und Seelenglück ertötet, soweit sie die Gewissen vergewaltigt, den Zugang zu den ewigen Gütern versperrt, die Kirche Jesu Christi einengt und knebelt, wird der Priester als unerbittlicher, bis zum Vergießen des eigenen Blutes entschlossener Feind wider sie aufstehen. Soweit die Revolution Not und Leid über die Menschheit bringt, soweit sie selber eine Krankheit ist und Verbitterung und Verblendung der Geister und Herzen bedeutet, eine Manie und Psychose darstellt, wird der Priester ihr als Arzt und barmherziger Samaritan entgegentreten, wird mit liebendem Herzen und zarter Hand die Wunden zu heilen suchen, die sie dem Volksleben schlägt. Soweit sie aber etwa eine Befreiung und Ausweitung des menschlichen Geistes, eine Vertiefung und Bereicherung der Lebensformen, eine Läuterung und Ausheilung großer Menschheits- und Völkersünden zu bringen vermag, wird der Priester des menschgewordenen Logos sie mit freudeklopfendem Herzen begrüßen und willkommen heißen.

Darum bleibe der Priester stets sachlich! Er bekämpfe nicht Personen, sondern falsche Lehren und Grundsätze! Er greife nie zu verletzenden und verhetzenden, demagogischen Mitteln! Auch unsere katholische Presse wird hier noch eine Schule der Läuterung und Selbsterziehung durchmachen müssen. Selbst geschworene Feinde der Wahrheit und alles Guten — sollte es je solche Menschen geben — und wären es leibhaftige Antichriste, dürfen nicht verächtlich und lieblos, ungerecht oder beleidigend angerührt werden. Auch in solchen noch ist der Mensch und Bruder zu achten und zu lieben, der immer noch belehrt und gerettet werden kann, über dessen innere Meinung und sittliche Gesinnung niemand außer Gott ein Urteil zusteht. Es ist stets unchristlich, einen Gegner mit den vergifteten Waffen der Lächerlichkeit zu schlagen oder seinen Bestrebungen dadurch Abbruch zu tun, daß man auf die persönliche Unzulänglichkeit, Schwachheit oder Sündhaftigkeit ihrer Vertreter und Träger hinweist. Die Waffen des Priesters gar seien sachliche, grundsätzliche Treue und Entschiedenheit, aber auch Geist

vom guten Hirten, priesterliche Milde, warmherziges Verstehen, reiner Wande und vor allem selbstloses Wirken.

Es ist eine Torheit, dem Priester die staatsbürgerliche und politische Tätigkeit verübeln und verwehren zu wollen. Gerade jetzt, wo der große Kampf zwischen Materialismus und Christentum, zwischen reiner Diesseitskultur und religiösem Gottsuchen zu einer Entscheidung drängt, auch auf den Gebieten des öffentlichen Volkslebens und der Völkerbeziehungen, ruft den Priester und Seelsorger der Notschrei seines Volkes auch auf den politischen Kampfplatz. Aber seine Waffen seien reiner, als gewöhnlich die Politik- und Parteiwaffen zu sein pflegen! Der Priester mag ein Demokrat sein, aber niemals darf er zum Demagogen werden. Er mag die Sozialisierung der Rechte und Gewinne befürworten, wenn das seine Einsicht fordert, aber er predige auch soziale Eintracht und gemeinschaftliches Tragen der Pflichten und Nöten. Die Hand möge verdorren, und wäre sie auch geweihte Priesterhand, die den Feuerbrand des Klassenhasses schürt. Der Priester mag pietätvoll die Einrichtungen und Erinnerungen der Vorzeit heilighalten, aber er sehe auch nicht hart und hochmütig mißverstehend auf die neuen und jungen Kräfte, die jetzt aus der Tiefe emporstreben zu Licht und Luft. Es sind nicht nur böse, verworfene Geister, die da empordrängen, sondern wie alles Menschliche sind sie zusammengewoben aus Licht und Finsternis. Selbst aus denen, die die Forderungen der Straße erheben, kindische, wahnwitzige Forderungen, klingt zuweilen ein Ton wie von rührendem Idealismus, von ernstem Willen zu Gerechtigkeit und Brüderlichkeit, von hilfsbereitem Mitleid für die Armen, Schwachen und Ausgestoßenen, und das ist ein Geist, der der Kirche Christi schon von ihrer Jugend an weit näher und vertrauter ist als der Geist mammonistischer Auswucherung und hochmütiger Klassenvorurteile und Klassenvorrechte.

Der Priester möge endlich nicht seine heiligen, gottgegebenen Kräfte vor irdische, zeitgeschichtliche, vergängliche Ziele und Interessen spannen! Er möge nicht versinkende und zerbrechende Dinge retten wollen durch religiös-kirchlichen Schutz, den er über sie breitet, durch Asylrecht in der Kirche Gottes, das er für sie entwendet. Die katholische Kirche ist konservativ, insofern sie den von Gott empfangenen Schatz ihres Glaubens und ihrer Gnaden unversehrt und unvermindert durch die Jahrhunderte trägt: sie empfängt keine neuen Offenbarungen und braucht darum nicht hungernd und hoffend auf die Zukunft zu warten, als ob erst von da das Heil käme. Ja, sie wird alles Neue, das aus der Zukunft zu ihr kommt, mit

selbstsicherem und unparteiischem Blicke prüfen und mit fester Stimme fragen nach dem Woher und Wohin, nach Recht und Ausweis: und so werden es auch alle halten, die von lebendig kirchlichem Geiste erfüllt sind. Aber sie werden auch bedenken, daß die Welt nicht stillsteht, daß Gott eine rastlose, unaufhaltsame Bewegung und Entwicklung in sie hineingelegt hat. Es geht darum nicht an, alles Neue, auch wenn es mit umstürzender Macht und Schnelligkeit heranbraust, darum allein schon zu verwerfen. Noch weniger ist es statthaft, die eigene liebgewordene Gewohnheit und geistige Trägheit dadurch vor Beunruhigung und Aufrüttelung zu schützen, daß man den heiligen Glauben oder göttliche Anordnungen und Gesetze wie einen Schild davorstellt. Es wäre ein gottloser Frevel, menschlich gewordene Dinge und Einrichtungen, die dem Herzen lieb und dem Leben verwachsen sind, dadurch vor dem pflichtschuldigen Sterben und Vergehen bewahren zu wollen, daß man sie als göttliche Ordnungen, als kirchliche Lebensinteressen, als seelsorgerliche Forderungen und Notwendigkeiten erklärt. Nicht alles Überlieferte ist darum allein schon Bestandteil des Glaubensschatzes; nicht alles, was einem Priester oder Christen gehörig oder gewohnt ist, kann darum schon als unverletzlich und göttlich geschützt gelten; nicht jede Störung der gewohnten, ausgetretenen Geleise ist ohne weiteres ein Sakrileg, selbst wenn kirchliche Formen diese Geleise benützt haben.

Der Priester muß seine geistigen Bequemlichkeiten und oft sogar seine menschlichen Empfindungen verleugnen. Aber um so mehr Rücksicht muß er nehmen auf die Gefühle der andern. Am meisten dann, wenn diese Gefühle leidenschaftlich oder krankhaft erregt sind. Die Gefühle der Zurückgekehrten, der Arbeiter, der Offiziere, der Frauen, der Besitzenden, der Armen, der Gebildeten, der höheren wie der niederen Volksklassen sind jetzt schwer krank, die Seelen bluten aus zahllosen Wunden. O Priester Christi, des barmherzigen Samaritans, da mußt du deine Worte wohl abwägen; da wirst du dich, ehe du redest und handelst, sorgfältig und liebevoll hineindenken müssen in die Seelen, die dich sehen und hören! Wenn auch die Wahrheit und das Recht in deiner Hand sind, darfst du sie doch nicht wie einen Stein gegen die wunden Herzen schleudern, sondern mußt sie mit weicher Hand, mit Schonung und Geduld hineinsenken, ruhig wartend, weitherzig entgegenkommend, liebevoll verstehend, großmütig verzeihend und entschuldigend, auch was du etwa selbst an Kränkung und Widerspruch erfährst.

Wenn auch die Völker in Raserei und Panik hineinstürzen, in kopfloser Furcht oder in herzloser Wut, der Priester Christi muß einen klaren

Geist und ein ruhiges Herz bewahren. Da Jesus in seiner dunkelsten Nacht und vor seinem schmerzlichsten Tag seinen Feinden entgegenschritt, tat er es ruhig, gefaßt und milde, wie furchtbar klar es ihm auch war: das ist ihre Stunde und die Macht der Finsternis. Vielleicht ist jetzt die Kulturmenschheit vor einer ihrer dunkelsten Ölbergnächte, vor einem Golgathatag angekommen, der ohnegleichen ist in ihrer Geschichte, wo der Finsternis Macht gegeben ist; wo die Kräfte der Tiefe, der Zerstörung und des Hasses losgelassen werden wider die menschliche Gesellschaft, wo Vernunft, Recht und Glaube in Bande geschlagen werden; aber der Jünger Jesu soll auch jetzt nicht zum Schwerte eines blinden Eifers, einer harten Verdammung, einer wilden, seelenlosen Gewalt greifen. Wie der Meister soll auch der Jünger mit klarem Geist und starkem Herzen sprechen: „Soll ich den Kelch nicht trinken, den der Vater mir reicht?" Nur für den Gekreuzigten gibt es einen Ostertag, eine Überwindung von Tod und Finsternis.

Peter Lippert S. J.

Revolutionierung der studierenden Jugend.

Bald nach Ausbruch der Revolution wußte „Die Freiheit“ aus dem Kultusministerium mancherlei Interessantes zu berichten, was geplant sei. Da war auch zu lesen: „Lehrer und Schüler erhalten Selbstverwaltungsbefugnisse.“ Fast zur gleichen Zeit schrieb Adolf Hoffmann in Heft 48 der „Pädagogischen Zeitung“: „Im Geist der Freiheit sollen unsere Kinder erzogen werden. Frei von jeder Bevormundung . . . wird der Unterricht sein.“ Wenige Tage danach erschienen dann die Erlasse über die famosen Schülerräte. Die Wellen der Revolution schlugen in unsere Gymnasien. Die höheren Schüler sollten gegen Lehrer und Eltern revolutioniert werden. Damit hat die Sozialdemokratie nur das Feld ihrer Verhetzungsarbeit erweitert. Denn gegen die Volksschule als eine der festesten Stützen des alten Klassenstaates hatte sie vom Anfang ihres Bestehens ab Eltern und Kinder mobil gemacht. Noch auf dem Mannheimer Parteitag 1906 hatten die Leitsätze unter Nr. 4 verlangt, angesichts des Mißbrauchs der Volksschule als Werkzeug der Klassenherrschaft müßten die Eltern der Schule im großen Umfange bewußt und planmäßig entgegenwirken. 1911 redet Rühle in seinem berüchtigten Buch „Das proletarische Kind“ von den Schulgefängnissen, in deren muffigen, stickigen Räumen die Sitzbänke wie aufgeklappte Kindersärge nebeneinander stehen. Nun die Sozialdemokratie ans Ruder gekommen ist, geht sie von der Defensive zum Angriff über. Mit Hilfe der reichsgesetzlich geregelten Einheitsschule wird sie sehr bald das Volksschulwesen ins sozialistische Fahrwasser zu leiten suchen; in die höheren Schulen aber wirft sie vorerst den Erisapfel der „Freiheit“ und ruft die Jugend zum Kampf gegen Lehrer und Eltern auf. Damit steigt am Horizont der Jugenderziehung eine weitere Gefahr auf, die wir um so weniger geringachten dürfen, da es in weiten Kreisen unserer Jungmannschaft schon vor dem Kriege bedenklich gegärt hat, und der Hauptagitator der revolutionären Pädagogik, Wyneken, sich in Berlin der preußischen Regierung sofort zum Dienste angeboten und diese Regierung seine Mitarbeit bereitwilligst angenommen

hat. Es ist darum notwendig, daß die breiteste Öffentlichkeit über Wynekens Person und Bestrebungen aufgeklärt wird.

I. Wynekens Person und System.

Das Jahr 1898 brachte zwei pädagogisch hochbedeutsame Neuerscheinungen, die für die neuzeitlichen Verhältnisse sehr bezeichnend sind und auf Wynekens Entwicklung stark einwirkten. Die Reaktion gegen unsere Über- und Unkultur mit all ihren schweren Schäden im öffentlichen und privaten Leben, zugleich aber offene Feindschaft gegen die Autorität von Familie und Schule führte in diesem Jahr zu Steglitz (Gurlitt war dort tätig!) den Primaner Karl Fischer zu seinen Wanderungen in Gottes schöner Natur. Das war der Ursprung des Wandervogels, dem Wyneken für die Verbreitung seiner eigenen Ideen sehr viel verdankt und auf dessen Entwicklung in radikalem Sinn er bestimmenden Einfluß zu gewinnen suchte. Das gleiche Jahr sah die Entstehung des ersten Landerziehungsheimes zu Ilsenburg durch Dr. Lietz. Der Grundsatz harmonischer Ausbildung von Leib und Seele führte in seinen Anstalten zu energischer Abhärtung und Stählung des Körpers wie zu starker Betonung der Erziehung, besonders durch Anregung der Selbsttätigkeit des Schülers. Deshalb tritt der Erzieher dem Zögling nicht so fast als Vorgesetzter wie als Kamerad entgegen. Der soziale Sinn wird ernstlich gepflegt, auch durch weitgehende Fußwanderungen. Die religiöse Erziehung dagegen im Sinne eines konfessionellen Unterrichtes ist vollständig vernachlässigt. Hier trat im Jahre 1900 der 25jährige, neugebackene Oberlehrer Dr. phil. Gustav Adolf Wyneken als Lehrer und Leiter ein, um neben Lietz fast sechs Jahre lang zu wirken. Aus welchen Gründen er von dort ausgeschieden ist, ist mir nicht bekannt; doch scheinen pädagogische Differenzen mitgespielt zu haben. Jedenfalls stehen manche seiner Forderungen im schroffen Gegensatz zu Lietzschem Geist. 1906 entschloß sich Wyneken zusammen mit Paul Geheeb, der heute die Odenwaldschule leitet, seine Reformschule, die „Freie Schulgemeinde Wickersdorf“ bei Saalfeld in Thüringen, zu gründen. Vorbild war natürlich das Landerziehungsheim, dem er auch all das Gute verdankt, was seine eigene Anstalt aufzuweisen hatte. Denn was er hinzufügte, was sein Heim zur „Schule der Zukunft“ machen sollte, damit waren manche Eltern und schließlich auch die meiningensche Regierung nicht einverstanden. Besondern Anstoß erregte Wynekens Stellung zum Problem frühzeitiger sexueller

Aufklärung und die Verhetzung der Zöglinge gegen die Erwachsenen und die Eltern. Zum 1. April 1910 mußte er auf Veranlassung der Schulbehörde seine Anstalt verlassen, zu der er während des Krieges die letzten Beziehungen abgebrochen hat.

Doch dieser Mißerfolg konnte ihn nicht entmutigen. Mit der Wut des Fanatikers begann er in weiten Kreisen die Propaganda für seine Ideen. Er griff zur Feder. Seit Oktober 1910 ließ er die Zeitschrift „Die Freie Schulgemeinde“ erscheinen als Ausdruck seiner eigenen Anschauungen; seit Mai 1913 die berüchtigte Jugendzeitschrift „Der Anfang“, in der eine unreife Jugend ihrer meist künstlich eingeimpften oder angequälten Erbitterung gegen Eltern und Schule anonym Luft machte. Für diese Zeitschrift zeichnete Wyneken verantwortlich! Dazu kamen eine Anzahl von Broschüren, besonders „Der Gedankenkreis der freien Schulgemeinde“; „Schule und Jugendkultur“; „Die neue Jugend, ihr Kampf um Freiheit und Wahrheit in Schule und Elternhaus, in Religion und Erotik“. Er griff auch zum Wanderstab und zog als Agitator durch die deutschen Gaue. Wo in der modernen Jugend ein Funke der Unzufriedenheit glomm, da war Wyneken zur Stelle und fachte ihn zur hellen Glut an. Wo im Schutzwall der alten Erziehung ein Riß sich zeigte, da setzte er den zerstörenden Spaten an, um dann die ausbrechenden Wasser in das Bett seiner Bewegung zu leiten. Er suchte bestimmenden Einfluß zu gewinnen auf den Wandervogel, den er wie ein Liebhaber umwarb, ebenso wie auf die gärende Universitätsjugend, in der die sog. Freiburger Richtung ganz in seinem Fahrwasser war. Einen großen Fischzug hoffte er zu machen im Oktober 1913. Da tagten auf dem Hohen Meißner etwa 2000 Angehörige von 14 Jugendverbänden (die katholische Jugend war nicht vertreten), um fern, ja im bewußten Gegensatz zu dem Festrausch des Völkerschlachtjubiläums im nahen Leipzig über das Programm einer neuen, freien Jugendbewegung sich zu einigen. Schon bei der Vorbereitung der Feier hatte Wyneken eifrig mitgewirkt; beim Feste selbst hielt er eine begeisternde Rede. Aber sein eigentliches Ziel, der freideutschen Jugend das Gepräge seines Geistes zu geben, gelang nicht. Nach langen, erregten Debatten, in denen wiederholt radikale, antichristliche Töne angeschlagen wurden, kam eine allgemein gehaltene Einigungsformel zur Annahme: „Die freideutsche Jugend will aus eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten.“ Insofern hatte Wyneken einen kleinen Erfolg errungen,

als nur die Selbständigkeit der Jugend betont, die Mitarbeit der Älteren übergangen wurde. Aber auch dieser kleine Erfolg zerrann bald in nichts. In den beiden Tonhallenversammlungen zu München, 9. und 20. Februar 1914, lehnte die akademische Jugend, die freideutsche und die katholische, eine Zusammenarbeit mit Wyneken glatt ab. Zur vollen Niederlage vollends wuchs sich die Marburger Tagung im März 1914 aus: die Gymnasialjugend gab allen Altersverbänden, Wyneken eingeschlossen, den Laufpaß; sie wollte nicht länger Agitationsobjekt ehrgeiziger Theoretiker sein. Gegen Wyneken war es speziell gerichtet, wenn betont wurde, daß die freideutsche Jugend „die Vermittlung der von den Älteren überlieferten und erworbenen Lebenswerte ergänzen will durch die Entwicklung der eigenen Kräfte". Zu dem Protest der Eltern und Regierungen war also die völlige Ablehnung durch die Gymnasial- und Universitätsjugend gekommen. Wyneken schien erledigt.

Da kam der Krieg. Er war keine günstige Zeit, die Jugend für utopische Erziehungspläne zu gewinnen. Man hörte von Wyneken nicht viel. Aber kaum hatte die Revolution ihr blutiges Haupt erhoben, da war auch schon Wyneken auf dem Plan; er witterte Morgenluft. Gleich in den ersten Tagen der Ministerherrlichkeit Adolf Hoffmanns wurde er als Beirat ins preußische Kultusministerium berufen. Daß er der Alte geblieben, versicherte er uns stracks in einer zu München am 16. November gehaltenen Rede, in der er eintrat für seine freie Schulgemeinde, den neu erscheinenden Anfang, für Kulturkampf, Abschaffung des Religionsunterrichts und Trennung von Staat und Kirche. Es folgte die systematische Verhetzung der Münchener höheren Schüler durch seine wohlbekannten Sprechsäle, der telephonische Anruf der Gymnasialdirektoren durch einen unternehmenden Jungen, der ihnen die Statuten des neuen Schülerrates diktierte, und ähnliche Heldentaten einer grünen Jugend. Daß er der Alte geblieben, bewies auch der berüchtigte Erlaß vom 27. November. Schon die Einleitungsworte atmen Wynekenschen Geist: „Wir hoffen, daß vieles, was unter einem veralteten und toten System der Unfreiheit in eurer Seele noch hungern, kranken und verkrüppeln mußte, in der neuen Welt der Freiheit gesunden und aufblühen wird. Um einen Anfang zu machen mit der Befreiung schlummernder und gebundener Kräfte der Jugend, um ihr eine erste Möglichkeit zu geben, aus eigener Wahrhaftigkeit und unter eigener Verantwortung an der Gestaltung ihres Lebens mitzuwirken . . . bestimmen wir . . ." Dann

folgen die Bestimmungen über „die Schulgemeinde, d. h. eine völlig freie Aussprache von Lehrern und Schülern über Angelegenheiten des Schullebens, der Disziplin, der Ordnung usw.“, bei der jeder Lehrer und jeder Schüler je eine Stimme hat und die ihre Meinungen und Wünsche in Form von Entschließungen zum Ausdruck bringen kann, während sie anordnende oder gesetzgebende Befugnis zunächst (sic!) nicht hat. Diese Schulgemeinde wählt einen Schülerrat, der ständig die Interessen der Schülerschaft zu vertreten und im Einvernehmen mit Schulleitung und Lehrerschaft für Ordnung zu sorgen hat. Man sieht, alles nach Wickersdorfer Muster. Daß er der alte Schulrevolutionär geblieben, sieht man auch aus der famosen Vogleraffäre in Neuwied. Diesen neunzehnjährigen „Herrn“ hatte er zu seinem Vertreter für Westdeutschland ernannt mit dem Auftrag: „Machen Sie die Schülerschaft mobil.“ Das war des Guten doch ein bißchen zu viel. Schon am 6. Dezember meldete der Telegraph aus Berlin: „Die Vollmacht für Herrn Vogler (Neuwied) habe ich sofort zurückgezogen ... Hänisch.“ Und eine Woche später hieß es, Dr. G. Wyneken sei als pädagogischer Beirat aus dem preußischen Kultusministerium ausgeschieden. Auf wie lange?

Nun zu Wynekens System. Bei Modernen ist es freilich meist eine heiklige Sache, nach dem System zu fragen. Philosophisches, gar logisches und metaphysisches Studium ist nicht nach ihrem Geschmack, streng folgerichtiges Denken darum auch kein zu häufiges Blümlein. Man wählt lieber ein schillerndes Schlagwort, über das man in geistreichen Dunkelheiten pythisch orakelt. Aber wenn man, wie Wyneken es tut, sich auf eine Linie stellt mit den größten Geistern der Geschichte und den Anspruch erhebt, das Morgenrot einer neuen Zeit heraufzuführen, dann ist man es doch der Ehrlichkeit gegen sich selbst und der Verantwortlichkeit gegen die Menschheit schuldig, daß man klare Auskunft geben kann über Ziele und Wege. Also was ist Wynekens System?

Es hat zunächst einen negativen, kritischen Teil, und hier ist Wynekens Stellung erfrischend klar. Auf die kürzeste Formel gebracht, lautet sie: In pädagogischen Fragen sind alle auf dem Irrweg außer Dr. G. A. Wyneken. Vor ihm ist die Jugend in ihrer Eigenart und in ihren eigenen Bedürfnissen und Rechten nicht erkannt, ihr Recht auf Eigenleben und Entfaltung im Gegenteil mit Füßen getreten worden. Abgesperrt von der Öffentlichkeit, eingesperrt in die Schule, hatte sie lediglich eine passive Rolle zu spielen. Die Geschichte der Jugend war

eine Märtyrergeschichte. Sogar dem geistesverwandten Wandervogel wird seine pädagogische Unfähigkeit quittiert: er habe die Verbindung mit dem Geist noch nicht gefunden, habe wohl Lebensreform, aber keine Kulturreform bringen können. Mit ingrimmigem Haß aber wendet sich Wyneken, wie bekannt ist, gegen Familie und Staat als Erziehungsfaktoren. Die moderne Familie ist nach ihm unfähig zur Erziehung. Die Eltern lieben ja in ihren Kindern nicht die Jugend, sie wollen nicht nach dem Willen des Kindes handeln. Sie haben weder großes Herz, noch milden, gütigen Sinn, noch freien Blick, die Grunderfordernisse der Erziehung. Überhaupt ist die Familie nur ein Überbleibsel aus primitiven sozialen Stufen und hat nur der Fortpflanzung und dem Wirtschaftsleben zu dienen. Familienerziehung ist immer Noterziehung. Auflehnung der Kinder gegen die Eltern ist darum auch nicht Frechheit, sondern Ehrlichkeit. Deshalb muß das Kind, sobald die eigentliche Erziehung beginnt, konfisziert, von der Familie isoliert und der freien Schulgemeinde übergeben werden. Das staatliche Schulsystem kommt nicht besser weg. Auch der Staat hat fast nichts geleistet, um die Jugend in den Dienst des Geistes zu stellen. Er sei nicht identisch mit dem Volk, könne darum auch die Schule nicht bilden. Seine Schulen sind Gefängnisse, welche die Jugend haßt und in denen nur konfessionelle, politische und soziale Rücksichten maßgebend sind. Darum sind die Kinder auch dem Staat wegzunehmen. Also so viel ist klar: die Erziehung muß auf eine ganz neue Grundlage gestellt werden; mit Reformen und Reförmchen ist nichts getan.

Nicht ebenso klar ist der positive Teil des wynekenschen Programms. Ja in seiner Münchener Rede vom 16. November 1918 gab er zu, man wisse nicht genau, was man im einzelnen wolle, man wisse aber sehr wohl, daß man etwas Neues, etwas anderes wolle. Aber hat uns Wyneken nicht schon längst sein Ziel verraten, ja eine eigene Schrift darüber verfaßt? Gewiß, es lautet Jugendkultur. Aber damit will er ja wieder keine runde, nette Formel geben, die Jugendkultur ist ihm eine Idee und leistet den Dienst einer Idee, indem sie dem ganzen Handeln Ziel und Richtung gibt. Versuchen wir trotzdem, den Begriff zu zergliedern. Er scheint zwei wesentliche Elemente zu enthalten: das neue Gefühl für die Jugend und die Idee einer neuen, geistdurchwehten Schule. Die alte Pädagogik betrachtete die Jugend nur wie ein Anhängsel der Erwachsenen, der ein Recht auf eigenes Leben nicht zugestanden war. Von Familie und Schule wurde sie geradezu tyrannisiert. Im Wandervogel hat die Jugend endlich

ihre Knechtung erkannt und den Kampf um ihre Freiheit aufgenommen. Sie machte sich von den Älteren und ihrer verrotteten Kultur frei. Zu diesem ersten Element, der richtig verstandenen Eigenbedeutung und Eigenberechtigung der Jugend, fügt nun Wyneken das zweite, die neue, geistdurchwehte Schule in der Form der freien Schulgemeinde, nach Wickersdorfer Muster. Das Wort „Geist" spielt im Begriff der Jugendkultur eine große Rolle, ohne daß wir bestimmt wüßten, was dieser Geist eigentlich ist: schon eine einfach naturwissenschaftliche Betrachtungsweise, wird uns gesagt, lehre es, daß alles darauf ankommen müsse, den Geist, diese letzte und edelste Naturkraft . . . zu erhalten und zu fördern, dessen höchste Offenbarung die Schönheit sei. Dem Geiste dienen, ihn schützen, steigern, heiße mitarbeiten an der Welterlösung. Die große Bedeutung der Schule liegt nun darin, daß sie für die Erhaltung und das Wachstum des Geistes in der Menschheit sorgt. Die Schule muß alle geistigen Werte unserer Zeit in ihrer Bedeutung für die Kultur klarstellen, das heranwachsende Geschlecht anleiten, daß es sich diese geistigen Werte selbst erarbeitet, mehrt und auf die kommenden Geschlechter weiter vererbt. Das kann nur geschehen in der freien Schulgemeinde. Ihre Organisation kennt nicht mehr Vorgesetzte und Untergebene, sondern nur noch Kameraden. Lehrer und Schüler bilden zusammen eine gemeinsame Versammlung, die Schulgemeinde, welche die Schule ganz republikanisch leitet und verwaltet. Auf ihr haben beide Teile gleiche Redefreiheit und gleiches Stimmrecht. Die Schulgemeinde zerfällt in Kameradschaften (gewöhnlich etwa 10 Zöglinge), die zusammenwohnen. Ihren Leiter (einen Lehrer) wählt die Kameradschaft selbst. Übrigens wird von seiten des Lehrers und Leiters nichts befohlen oder verboten, sondern alles der Wirkung seines guten Beispiels überlassen. Jede, zumal jede körperliche Strafe ist ausgeschlossen. Wie man sieht, ist die freie Schulgemeinde aufgebaut auf dem Prinzip schrankenloser Freiheit und Selbsttätigkeit. Ausschließliche Selbsterziehung ist ihr Ideal, oder wie die Meißnerformel sagt: „Die freie deutsche Jugend will aus eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten." Freilich verlangt Wyneken, daß die Jugend auch in der freien Schulgemeinde lerne, d. h. sich irgendwie den Geistesbesitz der Gegenwart und die Mittel, selber diesen Geistesbesitz zu verwalten und zu vermehren, aneigne. Denn aus eigenen Mitteln könne sie keine Jugendkultur schaffen. Ja sogar gehorchen muß die Jugend. Selbständigkeit ist das Vorrecht und die schwere Pflicht des Schaffenden; der unproduktive, mittelmäßige Mensch ist zum Gehorchen und Hören be-

stimmt, nur auf diese Weise könne er mit dem Geist in Verbindung treten. Welche geistigen Werte nun im einzelnen und wie sie in der freien Schulgemeinde vermittelt werden, das zu schildern würde zu weit führen. Das erworbene Wissen ist ausgedehnt, aber jedenfalls sehr oberflächlich. Nur Wynekens Stellung zur sexuellen und religiösen Frage muß kurz gestreift werden. In der ersteren Frage steht er auf dem Boden des reinsten Naturalismus oder besser Radikalismus. Möglichst frühzeitige Aufklärung (hier irgendeinen natürlichen Vorgang dem Wissenstrieb des Kindes verschleiern wollen, ist nicht angängig), Nacktkultur (die Nacktheit soll nicht nur nicht gescheut, sondern . . . zur Selbstverständlichkeit werden), Koedukation, Freudsche Psychanalyse, Berechtigung erotischer Betätigung, diese Stichworte mögen genügen, um Wynekens Geist auf diesem Gebiet anzudeuten. In religiöser Beziehung ist er über Lietz nicht hinausgekommen. Jeder religiöse Unterricht oder jede Übung im Sinn einer Konfession oder positiven Religion wird abgelehnt, der Religionsunterricht hat keine Berechtigung. Noch im November 1918 hat er in München laut verkündet: Wir wollen aufheben die Verpflichtung der Jugend zu religiösen Betätigungen und zum Religionsunterricht. Ebenso bei den Lehrern. An die Stelle der Religion soll die Kunst treten.

II. Würdigung.

Es ist moderne Art, alles geschichtlich und vergleichend zu betrachten, in jeder neuen Bewegung, mag sie dem gesunden Empfinden noch so widersprechen, Probleme und berechtigte Kerne zu finden. Mir scheint darin etwas Greisenhaftes zu liegen. Vom modernen Relativismus und Skeptizismus angekränkelt, findet man nicht mehr die Kraft, aus dem freudigen Bewußtsein des Wahrheitsbesitzes heraus fest und klar zu verurteilen, was der Wahrheit widerstreitet. Auch bei Wyneken ist das teilweise geschehen. Für uns Katholiken gibt es jedenfalls nur glatte Ablehnung.

Wir lehnen ab Wynekens Person. Jene Eigenschaften, die einen großen Reformator charakterisieren, besitzt er nicht. Er mag etwas Faszinierendes in seinem Wesen haben; aber die Geschichte seiner Bewegung zeigt, daß seine abstoßende Kraft noch größer ist. Oder mit wem hat er sich nach anfänglichen Liebeserklärungen nicht überworfen? Sodann, wie er 1906 als 31jähriger junger Mann Wickersdorf begründete, sprach er über die ganze alte und neue Pädagogik, über die bisherige Familien- und Schulerziehung im Bausch und Bogen ein vernichtendes Urteil aus. Merkte er nicht, daß dieses Urteil aus dem Munde eines Mannes, der sozusagen noch

nichts geleistet, keinen Befähigungsnachweis erbracht hatte, entweder lustig oder als Ausfluß eines maßlosen Dünkels empörend wirken mußte? Seit der große Sokrates sein οἶδα, ὅτι οὐκ οἶδα gesprochen hat, galt Bescheidenheit immer als Zeichen und Gradmesser wahren, gründlichen Wissens. Endlich fehlt es Wyneken an jenem Verantwortlichkeitsgefühl, ohne das ein Reformator jedesmal ein Revolutionär und ein Zerstörer wird. Er schlägt eine Erziehungsmethodik und -praxis in Scherben, an der Spekulation und Erfahrung von Jahrhunderten gearbeitet haben, ohne genau zu wissen, was er an ihre Stelle setzen will und kann; er empfiehlt einen Ersatz, obwohl dessen Wirkungen und Erfolge noch gar nicht erprobt sind, ja obwohl alle Sachverständigen dessen unheilvollen Einfluß voraussehen. Solches Vorgehen nennt man im gewöhnlichen Leben eine Gewissenlosigkeit.

Wir lehnen Wynekens Voraussetzungen ab. Sie sind, daß die Jugend Eigenrechte hat, die bisher nie beachtet wurden, und besonders daß die Familien- und Schulerziehung so unheilbar verrottet seien, daß eine richtige Erziehung nur im bewußten Gegensatz zu diesen Erziehungsfaktoren, durch Revolutionierung der Jugend, möglich sei. Das sind ganz maßlose Übertreibungen und Verleumdungen. Ist es denn wahr, daß die Jugend Eigenrechte besitzt? Wenn das heißen sollte, daß die Jugend befugt sei, ihr Handeln und Leben zu gestalten rein so, wie es ihr beliebt, ohne Rücksicht auf Elternautorität und Gesellschaft, ohne Rücksicht auf Gott und sein heiliges Gebot, dann allerdings hat die alte Pädagogik in ihrer überwiegenden Mehrheit die Eigenrechte der Jugend negiert. Aber wer in der Erziehung die sittliche Autonomie, am Ende das Herrenmenschentum eines Nietzsche proklamiert, der nennt sich besser Jugendverderber als Jugenderzieher. Wenn aber unter Eigenrechten nur soviel verstanden wird, daß die Jugend eine ganz eigentümliche Art zu denken und zu fühlen, zu wollen und zu streben, zu spielen und zu lernen hat, und daß sie vom Erzieher erwarten darf, daß er sie nicht gewaltsam in das Denken und Fühlen der Erwachsenen wie in ein Prokrustesbett hineinzwängt, sondern sie ihr eigenes jugendliches Leben leben läßt, dann frage ich: Wann hat die Pädagogik dieses Recht nicht theoretisch anerkannt und praktisch zu beachten gesucht? Das galt doch immer als ein Ideal des Erziehers, auf die Stufe des Zöglings herabzusteigen, sich in ihn hineinzudenken und -zufühlen und darnach die Erziehungs- und Unterrichtsmaßnahmen einzurichten.

Aber, sagt uns Wyneken, jedenfalls die Familie ist absolut nicht imstande, ihrer Erzieherpflicht zu genügen. Allerdings wenn man die Familie

überhaupt so niedrig einschätzt, wie wir es oben sahen, mag man zu dieser Behauptung kommen. Aber gerade diese niedrige Einschätzung ist ein Zeichen traurigen sittlichen Verfalls und müßte, in die breiten Massen verpflanzt, auflösend wirken. Nein, die Familie ist vom natürlichen wie vom christlichen Standpunkt aus gesehen ein geheimnisvolles Heiligtum, über dem des Himmels Segen schwebt. Und wie sie die Keimzelle des leiblichen Lebens ist, so ist sie auch die Keimzelle des geistigen und sittlichen Lebens des werdenden Menschen. Nicht die Familienerziehung ist Noterziehung, sondern jede Erziehung außerhalb der Familie ist Noterziehung. Bis der junge Mensch selbständig ins Leben hinaustreten und seine eigenen Wege gehen kann, so lange weist ihn die Liebe seines Herzens und sein Hilfsbedürfnis an die Eltern, in deren Brust die Kindesliebe ein lautes Echo und seine Nöte Verständnis finden. Wer kann sich so in die Lage und Bedürfnisse eines jungen Menschen hineinfühlen wie ein liebes, zartes Mutterherz? Aber Wyneken erhebt ja seine Vorwürfe nicht bloß gegen die Familie im allgemeinen, sondern gegen die moderne Familie im besondern. Sie soll unfähig sein, dem Kinde gerecht zu werden. Woher hat denn Wyneken diese Erleuchtung, daß er allen Eltern diesen Vorwurf ins Gesicht zu schleudern wagt? Ich meine als Erzieher auch in manche Familie Einblick gewonnen zu haben, und meine Erfahrung sagt, daß es auch heute noch viele, sehr viele Familien gibt, in denen nicht nur ein starker Idealismus herrscht, der zu jedem Opfer für das Wohl des Kindes befähigt, sondern auch liebevolles Verständnis für die Eigenheiten der Jugend wohnt. Das ist freilich wahr, es gibt heute, vielleicht mehr als früher, auch viele Familien, bei denen ein glänzendes Äußere mühsam innere Fäulnis verdeckt. Wenn der Ton, auf den unsere Kunst und Literatur gestimmt ist, wenn das Niveau auf dem Theater und Genußleben stehen, ein Gradmesser der Volks- und Familienmoral ist — und in der Hauptsache werden sie es sein dürfen —, dann sieht es in weiten Kreisen, unserer Großstädte zumal, traurig aus. Da klafft wirklich zwischen dem nach außen gewahrten, konventionellen Anstand und der inneren sittlichen Haltlosigkeit ein Zwiespalt, und die darin sich offenbarende Verlogenheit muß den Kindern, sobald sie ein wenig nachdenken, die Hochachtung vor den eigenen Eltern rauben. Wenn sie in diesem Dunstkreis der Unnatur und Immoralität sich nicht wohlfühlen und hinausdrängen, wenn sie geradezu in eine feindliche Stellung zu den eigenen Eltern hineingeraten, so kann man das verstehen, ja als ein Zeichen gesunder, sittlicher Reaktion begrüßen. Alle Edeldenkenden bedauern solche Kinder und

möchten wünschen, daß sie den Familien entzogen und guten Anstalten zur Erziehung anvertraut würden. Aber die leidige Erfahrung zeigt, daß selbst diese Maßregel kein Allheilmittel ist. Der Fluch der Vererbung und der Fluch des schlechten Beispiels reißen das Kind später doch meist auf die Bahn der Eltern. Wenn wir hier reformieren wollen, dann muß die Reform bei der Familie ansetzen. Ist die Familie wieder ein trautes, sittlich reines Heim, dann wird die Jugend sich dort wohlfühlen und von kurzen Ausflügen ins lachende Leben immer wieder von selbst und gern ins warme Nest der Familie zurückkehren.

Wynekens Verdikt trifft auch die Staatsschule, gegen die er die Jugend systematisch verhetzt. Auch ich finde, daß an ihr nicht alles eitel Licht und Glanz ist. Ich habe es einst auch empfunden, daß unser Gymnasium, einseitig intellektualistisch orientiert, die eigentliche Erziehung vernachlässigt, daß außerhalb der Schulstunden sich eigentlich gar niemand unser angenommen hat, daß mancher Klassenpascha für jugendliches Ehr- und Rechtsgefühl wenig Verständnis hatte. Auch ich habe bedauert, daß wir Philologen auf der Universität, statt auf den künftigen Beruf als Lehrer vorbereitet zu werden, einseitig zu Gelehrten herangezogen wurden, daß für unsere pädagogisch-didaktische Ausbildung nichts geschah. Wir haben uns darüber sittlich entrüstet und mit kräftigen Worten gedonnert — die Jugend hat nun einmal das Recht der starken Worte —, aber unglücklich haben wir uns wahrhaftig nicht gefühlt, und Revolutionäre gegen Schule und Lehrer sind wir auch nicht geworden. Im Gegenteil, wir denken heute noch mit Freude und Dankbarkeit an manchen dieser Schulgrobiane zurück; und trotz allem ist etwas aus uns geworden. Ist denn in der letzten Generation ein solcher Umschwung eingetreten, daß Wynekens Urteil berechtigt wäre? Sind unsere höheren Schulen so heruntergekommen? Ich finde vielmehr, daß unsere heutigen Oberlehrer pädagogisch besser vorgebildet sind und sich ihrer Schüler mehr annehmen, als das früher der Fall war. Dann ist also bei unsern Schülern manches anders geworden? Auf den kleineren Gymnasien und bei unserer katholischen Jugend ist nicht viel zu bemerken. An den Gymnasien freilich der Großstädte, der protestantischen besonders, mag sich viel geändert haben. Aber ich fürchte stark, diese Unzufriedenheit mit der Schule ist vielfach ein exotisches Gewächs, aus Kreisen verbitterter Erwachsener künstlich hineingetragen in die jugendlichen Köpfe, die bekanntlich für maßlose Kritik im Rappelalter der Entwicklung viel Verständnis haben; oder aber auch unsere Gymnasialjugend zeigt Spuren

sittlichen Mauerfraßes. Dann aber täte Wyneken besser daran, an der sittlichen Hebung unserer Jugend zu arbeiten, als auf die Schule loszuschlagen, wenn ich auch wünschen möchte, daß an unsern höheren Anstalten statt militaristischen Drills und bureaukratischer Autorität mehr Freundlichkeit und innere Teilnahme herrschte.

Auch Wynekens Ziel lehnen wir ab. Er nennt es Jugendkultur. Versteht er dabei das schillernde Wort im objektiven Sinn? Aber sind denn die objektiven Kulturwerte der Jugend andere als die der Erwachsenen, daß man von einer eigenen Jugendkultur reden könnte? und wie sollte die unreife Jugend imstande sein, objektive Kulturwerte aus sich selbst zu schaffen? Dann hat also das Wort nur subjektiven Sinn und bedeutet die Art und Weise, wie die Jugend die Geisteswerte unserer Zeit erwerben und weiterleiten kann. Aber wozu dann den großartigen Ausdruck? Es bleiben ja als Kern nur die widerspruchsvollen Behauptungen, daß es in der Schule der Zukunft keine Vorgesetzten und Untergebenen, sondern nur noch Kameraden gibt, daß aber trotzdem die unproduktiven, mittelmäßigen Menschen gehorchen und hören müssen; daß die Jugend sich selbst erziehen müsse, und doch notwendig einen Führer brauche. Hier geraten in Wyneken der Theoretiker und Praktiker in Konflikt. Der weltfremde Doktrinär predigt schrankenlose Freiheit und freut sich beim Anblick der Ruinen, die er schafft, wie weiland die Herren Jakobiner; der Praktiker aber sieht, daß Erziehung ohne Lernen und Gehorchen ein Unding ist, und möchte zugleich an Stelle der gestürzten Schulherrscher seine eigene Diktatur errichten. Es liegt ja wirklich hier ein schwieriges Problem, das scharf formuliert lautet: wie läßt sich der Freiheitsdrang des Pubeszenten harmonisch vereinigen mit seinem Bedürfnis nach einer starken, zielsichern Leitung? Aber die Lösung Wynekens ist für uns unannehmbar. Er sieht sie in der freien Schulgemeinde; uns ist diese Idee ein pädagogisches Monstrum. Es ist zweifellos wahr, daß der Jugendliche ein stark entwickeltes Freiheitsgefühl hat. Er sieht seine körperlichen, geistigen, sittlichen Kräfte wachsen, den Horizont sich weiten, er trägt in seinem Herzen hohe Ideale, die er nur zu gern wie erreichte Ziele betrachtet, er möchte es den Großen gleichtun, ihnen gleichgestellt werden. Nichts kann ihn so empören, als wenn er nicht für voll genommen wird oder in seiner Freiheit sich eingeengt fühlt. Ganz gewiß muß auf diese Stimmung kluge Rücksicht genommen werden. Eine verständige Pädagogik tut es auch, indem sie den Selbständigkeitsdrang auf das fruchtbare Gebiet der Selbsttätigkeit

und der sittlichen Freiheit lenkt. Wyneken aber reißt einfach jede Schranke nieder und fordert geradezu zu den tollsten Mißbräuchen und Auswüchsen auf. Oder was ist es anderes, wenn er einer entarteten Jugend die Spalten einer eigenen Zeitschrift öffnet, daß sie darin in unkindlicher, pietätloser, feiger Weise über ihre größten Wohltäter, Eltern und Lehrer, Hohn und Haß ausspeit? Und was ist denn die Wickersdorfer freie Schulgemeinde anderes? Da sind doch die Grundbegriffe jeglicher Pädagogik einfach auf den Kopf gestellt. Der alte Römer bezeichnete die Tätigkeit des Erziehens treffend mit tradere und accipere. Der unreife Mensch ist der Empfangende, er übernimmt, wenn auch unter eigener Mitarbeit, was eine lange Vergangenheit Großes und Wertvolles geschaffen hat. Darum geziemt sich für ihn Bescheidenheit, Ehrfurcht, Gehorsam. Wenn je einmal, dann wäre das heute zu betonen. Heute, wo alle Bande der Autorität sich gelöst haben, auch die Jugend mit dem Schlagwort der Freiheit locken, ist sehr leicht; und des Beifalls des unreifen Teiles der Jugend können solche Verführer immer sicher sein. Aber ob damit dem wahren Wohl unserer Jugend und dem Besten unseres Volkes gedient ist, das ist eine andere Frage. Die famosen Schülerräte haben teilweise „herrliche" Resultate gezeitigt, selbst Schülerstreike haben wir schon erlebt. Die ganze Aufpeitschung des jugendlichen Freiheitstriebes ist übrigens eine gründliche Verkennung der jugendlichen Seele. Sie hat ebenso zweifellos ein sehr starkes Bedürfnis nach fester, zielsicherer Führung durch das gereifte Alter. Fehlt sie, kann der junge Mensch seinen Launen die Zügel schießen lassen, so mag das eine Zeitlang sein Gefallen finden. Aber bald stellt sich Ekel und Unzufriedenheit ein, die sich auch gegen den nachsichtigen Erzieher richtet. Im Seelenleben des Jugendlichen stehen eben hart neben den exaltierten Zuständen des Selbstbewußtseins die Depressionen der eigenen Unfertigkeit und Schwäche. Ja nach meiner Erfahrung ist das Bedürfnis nach einer starken Hand, die mit Wohlwollen und Gerechtigkeit das kleine Schifflein steuert, viel größer als das Verlangen nach Ungebundenheit. Jedenfalls aber kommt, wenn der Hauptrappel der Entwicklung vorüber ist, rasch die klare Erkenntnis, wie notwendig und dankenswert eine feste Leitung war.

Für uns Katholiken liegt die Synthese dieser beiden Gegensätze in unserer heiligen Religion. Christus hat uns die wahre, die sittliche Freiheit, die Freiheit der Kinder Gottes verkündet. Gott will keine Sklaven, die mit der Peitsche zu seinem Dienst gezwungen werden. Gottesdienst

muß freie Herzenssache sein. Wie es Stern und Kern jeglichen Tugendstrebens ist, daß der Christ aus innerer Überzeugung und aus freien Stücken gut und vollkommen werden will, so muß es das Ziel des Erziehers sein, seinen Zögling dahin zu bringen, daß er von innen heraus, aus freien Stücken sich entscheide, sich erziehen zu lassen. Aber unsere heilige Religion ist dabei eine Religion der Gebundenheit. Gebunden ist unser Verstand an das Dogma, gebunden unser Wille an das göttliche Gebot. Und unsere heilige Kirche fordert trotz ihres Herzens voll Liebe doch von uns Gehorsam. Aber dieses Gebundensein ist uns nicht lästig, weil es für uns auf der stürmischen Fahrt durch dieses Leben Kompaß und Steuer bedeutet. So ist auch Erziehung ohne stramme Autorität undenkbar. Und darum, so scheint uns, hat nicht die Pädagogik, sondern die Religion die entscheidende Rolle in dem Kampf um die höhere Jugend. Die Religion zurück in die Familie, die Religion in die Schule, die Religion ins Herz unserer Jungmannschaft; freie Bahn für die religiösen Vereine, freie Bahn auch für die Kongregationen!

Viktor Hugger S. J.

Arbeitslos.

Arbeitslos — ein furchtbares Geschick für den, dessen ganzes Vermögen in der Kraft seiner Arme liegt. Ein schweres Bangen für den, der nur einen kleinen Spargroschen hinter sich hat, dem die Sorge für Weib und Kind ans Herz geht. In einem bislang noch nicht gekannten Umfang ist die Arbeitslosigkeit als Kriegs- oder fast besser gesagt als Friedensfolge über unser Volk und Land hereingebrochen. Die Ursachen liegen zum Teil in den unmittelbaren Folgen des langen Krieges, der die Rohstoffe aufgezehrt hatte, die Betriebe einseitig auf Kriegswirtschaft umstellte. Sie liegen bei unsern Feinden, die auch für das Wirtschaftsleben härteste Bedingungen stellten, den Verkehr weithin lahmlegten, die Zufuhr immer noch sperrten. Sie liegen leider auch beim eigenen Volk. Ein Erschlaffen in weiten Kreisen, wo Schaffen allein helfen kann. Und kann man dies auch nach den Überarbeiten des Krieges begreifen, so wird das Tun derer doch zum Wahnsinn, die an Stelle des Aufbaues Zerstörung setzen. Putsche und Streiks, namentlich in den Kohlenbezirken, legten die Arbeit der eigenen Volksgenossen weithin gewaltsam lahm. So kam es, daß die Arbeitslosenzahl bis gegen Mitte Februar 1919 stetig und in beängstigendem Umfange stieg. Sie erreichte die Höhe von über 1100000 im Monat Februar. Dabei sind hier nur jene gezählt, die Unterstützung bezogen, also noch nicht annähernd die Zahl der überhaupt Arbeitslosen. Die Zahl der Erwerbslosen mußte sich natürlich in den großen Städten, den Industriebezirken zusammendrängen, wobei die Gebiete mit Urproduktion, die Kohlenbezirke, weniger betroffen sind. So ballten sich allein in Groß-Berlin über 275000 Arbeitslose, also ein Viertel der Gesamtsumme, zusammen. Auf den Freistaat Sachsen kamen fast 220000, Hamburg an die Hunderttausend. Mag nun auch die Schuld an diesen schwer auf dem Volk lastenden Zahlen teils bei ihm selbst liegen, sie sind zu schwer, als daß sie vom ernsten Mühen um Abhilfe entbinden könnten. Wir stehen also vor der Beantwortung der Fragen: **Warum müssen wir helfen? Wie können wir helfen?**

Berücksichtigt man die vielen vergeblichen Versuche, die ungezählten Vorschläge zur Lösung des Arbeitslosenproblems, so erscheint das Problem fast unlösbar und die Fragestellung berechtigt: Kann überhaupt der Arbeitslosigkeit erfolgreich entgegengetreten werden? Können ihre Folgen erfolgreich bekämpft werden? Seit Auftauchen der sozialen Frage, in den primitiveren Formen: solange Ansätze öffentlicher Fürsorge bestehen, ist auch das Problem der Arbeitslosen nicht mehr verschwunden. Je weiter wir zurückgehen, um so enger ist das Arbeitslosenproblem mit den Problemen der Armenpflege verquickt. Größere Notstände allgemeinen Charakters, die viele sonst erwerbstätige Leute ihrer Nahrungsquelle beraubten, legten indessen schon frühzeitig die Trennung der Arbeitslosenfürsorge von der allgemeinen Armenpflege nahe, wenn auch nicht sosehr der Theorie und der wissenschaftlichen Erkenntnis nach wie in der Methode und praktischen Ausführung. So finden wir Notstandsarbeiten ohne armenrechtlichen Charakter bereits im 16. Jahrhundert im Kirchenstaat unter Sixtus V. Besonders erwähnenswert sind die Arbeiten zur Ausgrabung und Wiederherstellung altrömischer Denkmäler im Winter 1810/11 zu Rom. 30 000 Personen wurden durch sie beschäftigt. Auch unsere Regierungen und Parlamente wandten wiederholt der Lösung der Frage ihre Aufmerksamkeit zu. Indessen fehlte es angesichts der großen Schwierigkeiten am Mute zur Tat. Nur einzelne Gemeinden, so Freiburg i. Br., Köln a. Rh., verschiedene Schweizer Städte, gingen zur Ausführung über. In Bayern wurde unter Hertling eine Summe zu diesen Zwecken in den Staatshaushalt eingesetzt. Im allgemeinen aber schob eine Stelle der andern diese Aufgabe zu und erklärte sich für nicht zuständig. Den Arbeitslosen freilich war damit wenig gedient.

Es muß eben auch bei Lösung dieser Frage auf ein Allheilmittel verzichtet werden, man muß auch hier sich bescheiden lernen, erkennen, daß die ideale Lösung keineswegs sich mit der — wenigstens unter bestehenden Verhältnissen — möglichen Lösung deckt, und daß den verschiedenen Erscheinungsformen des Notstandes verschiedene Hilfsmöglichkeiten entsprechen. Es erscheint demnach geboten, vor der Beantwortung der Frage nach Möglichkeit und Weg der Hilfe, diese verschiedenen Erscheinungsformen der Arbeitslosigkeit kurz zu schildern. Die erste Gruppe bilden die aus persönlichen Gründen Arbeitslosen, sei es daß sie nicht arbeiten können, wie die Kranken, Gebrechlichen jeder Art, oder daß sie nicht arbeiten wollen, die Arbeitsscheuen. Beide Gruppen scheiden für die eigentliche

Arbeitslosenfrage aus. Soweit sie nicht Gegenstand karitativer Sorge sind, tritt für sie die Sozialversicherung bzw. die öffentliche Armenpflege, nötigenfalls bei den Arbeitsscheuen auch mit Zwangsmaßnahmen ein. Diese Letztgenannten bilden eines der schwierigsten Arbeitsgebiete für Armenpflege und Liebestätigkeit. Man hat in früheren Zeiten wohl oft das ganze Arbeitslosenproblem auf diese beiden Gruppen zurückgeführt. Solange es an ausgebauter sozialer Fürsorge für diese Gruppen fehlte, war dies auch begreiflich, sie traten allzusehr in die Öffentlichkeit. Zu bedauern aber ist, daß auch heute in vielfach ganz ungebührlichem Ausmaß der Arbeitsscheue, der Tagedieb als Typus des Arbeitslosen gilt. Leider wird sich ja eine ganz reinliche Scheidung der Arbeitswilligen von jenen Gesellschaftsdrohnen nie ganz erreichen lassen, schon allein deshalb, weil die Übergänge viel zu fein und schwankend sind. Aber es liegt im Interesse aller Beteiligten, nicht zuletzt der Arbeitslosen selbst, diese Elemente von der großen Masse der Tüchtigen fernzuhalten.

Eine ziemlich fest umrissene Gruppe unter den Arbeitslosen bilden dann die Saisonarbeiter. Ihre Arbeit stockt hauptsächlich unter dem Einfluß der winterlichen Witterung regelmäßig einige Wochen oder Monate des Jahres. Namentlich die Bauarbeiter stellen einen beträchtlichen Teil dieser Gruppe. Das regelmäßige Auftreten dieser Erscheinung läßt verhältnismäßig leicht eine gewisse Berechnung des kommenden Notstandes und das Aufstellen fester Normen zu. Im Grunde genommen handelt es sich bei dieser Gruppe eigentlich nur um die vernünftige, wirtschaftliche Verteilung des Einkommens, das in einem Jahresabschnitt bezogen wird, auf das ganze Jahr.

Eine weitere Gruppe bilden die zu Zeiten einer Wirtschaftskrise aus der Arbeit Gedrängten. Sie trifft ihre Opfer besonders schwer, weil weder ihr Kommen noch Gehen auf einigermaßen bestimmte Formeln zu bringen ist. Es läßt sich wohl im allgemeinen sagen, daß die Krisenperioden und mit ihnen die Arbeitslosigkeit für ganze Industrien immer wiederkehren werden, daß sie so wenig wie der Krieg ganz zu bannen sind, aber es bleiben zu viele Unbekannte, als daß eine Berechnung möglich wäre. Der Eindruck dieser Arbeitslosigkeit wird noch dadurch erhöht, daß sie in den Zentren der betroffenen Industrien eine große Häufung von Not und Unterstützungsbedürftigkeit bedingt.

Sowohl die Unberechenbarkeit wie die Verbreitung der Notlage kann noch erhöht werden, wenn die Ursachen der Krise und ihre Arbeitslosigkeit

nicht aus dem Wirtschaftsleben selbst sich heraus entwickeln, sondern durch äußere, diesem wesensfremde, Ursachen hervorgerufen sind. So bot sich während des Krieges in Deutschland ein dreifaches Bild dieser Arbeitslosigkeit. Es kam zunächst der Kriegsbeginn. Er brachte eine längere, fast vollständige Verkehrsstockung, einen Stillstand ungezählter Betriebe und Geschäfte. Dauerte dieser Zustand auch nur wenige Wochen und Monate, so war er doch mancherorts, z. B. in Berlin, der bitterste während der ganzen Kriegszeit. Die schreiende Not jener ersten 2—3 Monate haben wir seitdem nicht mehr erlebt. Ungewohnt der neuen Verhältnisse, ohne genügende Kenntnis der vorhandenen oder leicht zu schaffenden Hilfsmittel trat an viele die Not heran. Nur die Siegesbegeisterung jener ersten Wochen vermochte siegreich über diese ernsten Zeiten hinwegzuhelfen. Die Arbeitslosenfürsorge in ihrer einfachsten Form genügte, weil das Wirtschaftsleben bald wieder anzog und Arbeitsmangel in Arbeitsfülle umwandelte. Neue Arbeitslosigkeit trat dann im Laufe des Krieges infolge Rohstoffmangels in einzelnen Industriezweigen, besonders der Textilindustrie ein (vgl. Erwerbslosenfürsorge für Textilarbeiter von C. M. Schiffer in „Deutsche Arbeit" 1916). Eine starke Gegenwirkung erfolgte alsbald und war bei der Beschränkung auf einzelne Industrien und der Möglichkeit einer Überleitung der Arbeitskräfte in die Kriegsindustrien nicht ohne Ergebnis. Die dritte und größte Periode der Kriegsarbeitslosigkeit setzte mit dem Waffenstillstand und dem revolutionären Zusammenbruch ein. Hatte man auch schon vorher eine große Arbeitslosigkeit vorgesehen und über die Mittel ihr zu begegnen Pläne gefaßt, so widersprach doch das, was tatsächlich eintrat, den vorher aufgestellten Maßnahmen in manchen Dingen. Wohl hatte man mit starker Arbeitslosigkeit namentlich unter den Mädchen gerechnet, aber alles war eingestellt auf ein siegreiches oder doch unentschiedenes Kriegsende.

Fragen wir nun nach den Grundlagen der Arbeitslosenfürsorge, den Gründen, weshalb Hilfe geschaffen werden muß, so treffen wir zunächst auf das Recht auf Arbeit. Dies Recht liegt klar in seinem negativen Werte: Der Arbeitswillige darf nicht von seiner Arbeit ferngehalten werden. In dieser Form richtet sich das Recht auf Arbeit gegen den sogenannten „Terror". Die jüngsten Ereignisse haben zahlreiche Beispiele für die Verletzung dieses Rechtes geliefert. Es ist natürlich durch die Betonung dieses Rechtes unbenommen, in Vertretung wichtiger allgemeiner und Berufsinteressen auf die Solidarität der Arbeiterschaft hinzuwirken,

wobei sich die Mittel im Rahmen des allgemeinen Rechts zu halten haben. Auch im Falle, daß man einem Koalitionszwang das Wort reden will, darf dieser nicht dazu führen, aus Gründen, die dem Wirtschaftsleben fernliegen — besonders solchen politischer oder religiöser Art —, das Recht auf Arbeit zu verkümmern. Schwieriger liegt die Frage nach der positiven Seite. Ein unmittelbarer Anspruch auf Arbeit läßt sich nicht aufrechterhalten. Dies würde zu offenkundig unwirtschaftlichen Experimenten führen. Beispiele hierfür sollen allerdings nach Mitteilungen in der Nationalversammlung noch im Januar 1919 vorgekommen sein, wenn z. B. in Spandau Granaten fabriziert und nachher wieder eingeschmolzen wurden. Derartige „Beschäftigung", die über die Löhne hinaus noch große Betriebskosten verursacht, läßt sich mit dem allgemeinen Wohl, mit der Belastung der Staatskasse nicht mehr vereinbaren. Wenn auch die Gefahren des Nichtstuns dadurch einigermaßen abgeschwächt werden, so kann doch eine solche Arbeit, die offenkundig zwecklos verrichtet wird, nur zum geringsten Teil die veredelnden Wirkungen wahrer Arbeit erzielen. Der Erwachsene kann auch nicht beanspruchen, daß er auf öffentliche Kosten unterhalten bzw. zur vernünftigen Ausnützung seiner Zeit angeleitet wird wie ein Kind. Sache der allgemeinen Volkswohlfahrt ist es nur, Gelegenheit hierzu zu bieten, wie ja auch für die Arbeitslosen Volksbildungskurse, Fortbildungsschulunterricht usw. geboten wurde. Gerade eine Krise vom Umfang der jetzigen zeigt die Unmöglichkeit, für jeden Arbeitslosen wirklich Arbeit zu beschaffen, trotz allen Sozialismus und Zwangswirtschaft.

Fällt somit auch der unmittelbar auf Arbeit gerichtete Anspruch, so bleibt doch die Pflicht der Gesamtheit bestehen, für die Arbeitslosen und Arbeitswilligen entsprechend Sorge zu tragen. Dabei ist der Nachdruck auf die *entsprechende* Sorge zu legen. Denn es ist einem gerechten Empfinden klar, daß der schuldlos Arbeitslose und Arbeitsfähige nicht nur Armenunterstützung empfangen darf, sowohl nicht hinsichtlich der Höhe der Unterstützung, die nicht wie bei der Armenpflege nach dem Existenzminimum, sondern nach dem Ortslohn einzurichten ist, als auch besonders hinsichtlich des Charakters der Hilfe, der alles Zurücksetzende genommen werden soll. Denn Armenunterstützung und Arbeitsfähigkeit vertragen sich zusammen nicht. Wer arbeiten kann, muß entweder Arbeit erhalten und dazu nötigenfalls gezwungen werden, wenn man ihm aber keine Arbeit vermitteln kann, dann muß eine Unterstützung eintreten, die im Rahmen der Leistungsfähigkeit der öffentlichen Verbände einen angemessenen Lebens-

unterhalt ermöglicht. Es ist nicht nur das Recht auf Existenz, das die Armenunterstützung begründet, es ist zugleich hier wenigstens als Billigkeit anzuerkennen, daß die durch Krisen und allgemeine äußere Notstände Arbeitslosen Opfer der allgemeinen wirtschaftlichen oder politischen Verhältnisse sind, und es unbillig wäre, sie allein die Opfer des Zustandes tragen zu lassen, während der von einem glücklichen Zufall begünstigte Kamerad ungeschmälert in Brot und Arbeit bleiben kann.

Schon aus dieser Feststellung, daß die Allgemeinheit der Arbeitslosigkeit gegenüber, die aus allgemeinen Gründen hervorgeht, weitere Verpflichtungen hat, als jener, die sich aus der Natur eines bestimmten Betriebes oder Arbeitszweiges herleitet, ergibt sich, daß die Mittel und Wege, der Arbeitslosigkeit oder deren Folgen entgegenzutreten, auch nach der Art der Arbeitslosigkeit verschieden sein werden. Vielleicht hat man gerade hierauf zu wenig Wert gelegt, zu sehr nach einem einzigen Weg zur Hilfe gesucht. Als Hauptmittel im Kampfe gegen die Arbeitslosigkeit gelten in der Sozialpolitik: die Arbeitslosenversicherung, bald in Anlehnung an die Gewerkschaften, bald in Verbindung mit dem Sparzwang, ferner Notstandsarbeiten und entsprechende Regelung der Arbeit selbst, schließlich Arbeitslosenunterstützung. Für die Erwerbsunfähigen bleiben die schon öfter erwähnten Maßnahmen der Sozialversicherung, Wohlfahrtspflege und Liebestätigkeit, den Arbeitsscheuen gilt der armenrechtliche Arbeitszwang, dessen Durchführung allerdings erheblichen Schwierigkeiten begegnet. Als Vorstufe für die Tätigkeit all dieser Zweige, soweit sie Arbeitsfähige umfassen, kann man den Arbeitsnachweis ansehen, dessen Aufgabe es ist, nicht neue Arbeit zu schaffen, sondern zunächst die vorhandene nachzuweisen und die Arbeitskräfte entsprechend zu verteilen. Diese verschiedenen Maßnahmen lassen sich auch nach dem Gesichtspunkt zusammenfassen: Maßnahmen gegen die Arbeitslosigkeit selbst, Notstandsarbeiten, Organisierung (Streckung usw.) der Arbeit, Arbeitsnachweis; Maßnahmen gegen die Folgen der Arbeitslosigkeit: Versicherung und Sparzwang, Unterstützung.

Unter gleichzeitiger Berücksichtigung der verschiedenen Hilfsmöglichkeiten und der verschiedenen Gruppen der Hilfsbedürftigkeit dürfte Versicherung und Sparzwang vor allem für die Saisongewerbe, für die regelmäßig eine bestimmte Zeit Arbeitslosen, in Betracht kommen. Man hat dabei von dem Grundsatze auszugehen, daß diese Arbeiten so entlohnt werden müssen, daß sie auch für die stille Zeit im Jahre — ähnlich wie etwa die

Landwirtschaft — ihren Mann ebenfalls ernähren müssen. Der Grundsatz bei der Arbeitslosenfürsorge für diese Berufe muß deshalb sein, ein an sich hohes Einkommen eines Jahresteiles auf das ganze Jahr auszudehnen. Ein Zwang hierbei ist genau so viel und so wenig berechtigt, wie er dies bei unserer ganzen Sozialversicherung ist. Da auf diese Weise jedoch die hohen Gefahrenklassen, d. h. die Arbeiterkategorien mit fast regelmäßig wiederkehrender längerer Arbeitslosigkeit, allein in Betracht kommen, wird sich eine reine Arbeitslosenversicherung auf dieser schmalen Basis nicht aufbauen lassen. Es erscheint aber nicht recht, nun den Schluß zu ziehen, deshalb alle andern auch mit an den Lasten dieser Berufe tragen zu lassen, sondern vielmehr ist deshalb das Prinzip der reinen Versicherung zu verlassen und das Sparsystem damit zu verbinden. Denn die Arbeitslosigkeit dieser Berufe ist eben kein unglücklicher Zufall, sondern gehört zu deren Wesen und muß deshalb auch vom Berufsstand wenigstens in der Hauptsache getragen werden. Das Sparsystem verlangt im Gegensatz zur Versicherung nicht nur die Einzahlung einer verhältnismäßig kleinen Summe, sondern die Ansammlung eines beträchtlichen Einkommenteiles. Es wurde dies System besonders von Professor Schanz allgemein für die Arbeitslosenfürsorge gefordert. Neuerdings wurden durch Geh. Rat Dr. Gruner eingehende Vorschläge für Verbindung von Sparzwang und Versicherung gemacht (Arbeitslosenversicherung auf Grundlage des Sparzwangs, Heft 28 des Deutschen Vereins für Versicherungswissenschaft, Berlin 1918). Man ging bei diesen Vorschlägen meist von der Schwierigkeit aus, die einer reinen Versicherung von seiten des Arbeits**willens** entgegenstehen. Sowohl der Eintritt des Versicherungsfalles wie auch die Beendigung des versicherungsbedürftigen Zustandes hängt ja in weitem Maße von dem freien Willen des Versicherten ab. Dies widerspricht aber dem Gedanken der Versicherung, erschwert ihre Durchführung unter Umständen bis zur Unmöglichkeit. Man will deshalb die Zahlung ganz oder teilweise aus dem Eigentum des einzelnen Arbeiters leisten — wobei höchstens noch öffentliche Zuschüsse in Betracht kommen — und dadurch die ganze, im Einzelfall oft undurchführbare Prüfung der Arbeitswilligkeit vermeiden. Anderseits freilich reichen diese Sparguthaben oft nur für eine recht kleine Zeit, bringt die Verbindung beider Systeme auch eine recht komplizierte Verwaltungsarbeit mit sich. Für die Saisongewerbe allein, bei genügender Höhe der tariflich vereinbarten Löhne und entsprechenden Spareinlagen sowie einer dem Saisoncharakter entsprechend kurzen Sperrfrist der Guthaben, dürfte

das Schanzsche System vielleicht doch noch Aussicht auf Erfolg haben. Eine Ausdehnung auf die gesamte Arbeiterschaft und auf unbestimmte Ereignisse erscheint jedoch weniger angebracht, weil dann, um wirksam helfen zu können, eine zu große Summe des Einkommens gebunden und auf unbestimmte Zeit festgelegt werden müßte. In dieser Hinsicht versagte z. B. der Sparzwang für Jugendliche während des Krieges, der ursprünglich wenigstens die Bestimmung hatte, über die erwartete Zeit der Arbeitslosigkeit nach Friedensschluß hinwegzuhelfen durch Aussparen des Überverdienstes der Kriegszeit. Von einer Entlastung der Berliner Erwerbslosenunterstützung aus diesem Grunde hat man nichts gehört. Es mußten sogar, als diese Zeit der Erwerbslosigkeit sich wirklich fühlbar machte, wegen Massenandrangs die Schalter der Jugendsparkasse zeitweilig geschlossen werden. Nimmt man noch hinzu, daß viele Konten schon längst abgehoben waren, viele nur minimale Beträge umfaßten, so muß man in wirtschaftlicher Hinsicht von einem Mißerfolg der Einrichtung sprechen.

Unbenommen bleibt natürlich jedem einzelnen das Sammeln eines Sparguthabens bzw. eine persönliche Sicherung zu diesem Zweck etwa durch Beitritt zu einer Arbeitslosenunterstützung zahlenden gewerkschaftlichen Organisation, wobei ja die Beiträge ebenfalls eine Art Versicherungsbeitrag darstellen. Es ist auch nur zu begrüßen, wenn diese Selbsthilfe durch öffentliche Zuschüsse ermutigt wird. Aber als eigentliche Lösung kann auch dies sogenannte Genter System nicht gelten, weil es eben nur einen Teil, und zwar der Natur der Sache nach den an sich schon lebenstüchtigeren und weniger hilfsbedürftigen Teil, der Arbeiterschaft erfaßt.

Im übrigen jedoch erscheint die Selbsthilfe für die großen Krisen doch nicht ausreichend und es ist auch kein durchschlagender Grund vorhanden, nur um des schönen Gedankens der Selbsthilfe willen unter deren Namen schließlich doch eine fast völlig öffentliche Leistung einzuführen. Dies um so mehr, als in diesen aus allgemeinen Ursachen entstandenen Notlagen, wie wir oben betonten, die Pflicht zum öffentlichen Einschreiten und Helfen viel dringlicher ist als dort, wo es sich um eine den einzelnen Gewerben wesenseigene Erscheinung handelt.

Bei großen und allgemeinen Notständen, sei es weiter Teile, sei es des gesamten Erwerbslebens, wird daher im allgemeinen die in ihrer äußeren Form allerdings einfache Arbeitslosenfürsorge bleiben. Diese Form der Arbeitslosenfürsorge umschließt: 1. Leistung einer ausreichenden Unterstützung an die Arbeitswilligen. 2. Nachweis und Vermittlung geeigneter

Arbeit. 3. Schaffung neuer Arbeitsgelegenheit (Notstandsarbeit). 4. Sorge für geeignete Lebensbedingungen.

In diesem Sinne wurde im großen und ganzen auch die Erwerbslosenfürsorge in der Übergangswirtschaft geregelt. Die Verordnung des Demobilmachungsamtes vom 13. November 1918 führte zunächst die obligatorische Erwerbslosenunterstützung ein. Unterstützungspflichtig ist im allgemeinen der Wohnort vor dem Kriege, um die Zusammenballungen der Kriegsindustrie wieder möglichst auszugleichen. Die Ausführung bleibt den Gemeinden überlassen, doch soll die Unterstützung wenigstens den durch die Reichsversicherungsordnung festgesetzten ortsüblichen Lohn erreichen. Kleine Ersparnisse und Renten werden im allgemeinen freigelassen. Die Höhe der Unterstützung ist natürlich sehr verschieden. Sie schwankte nach einer Zusammenstellung des Demobilmachungsamtes vom Februar 1919 zwischen 9 Mark täglich für den verheirateten Mann in Stuttgart und 2.50 Mark in Gardelegen. Zu den Städten mit den höchsten Sätzen zählt diese Aufstellung Stuttgart, Berlin, Bremen, Friedrichshafen, Gelsenkirchen. Durch Zahlung verschiedener Familien- und Kinderzuschüsse ist das Bild allerdings schwer zu übersehen. Damit haben manche Städte freilich sehr hoch gegriffen und schwere Lasten übernommen bzw. dem zu sechs Zwölfteln verpflichteten Reich und den zu vier Zwölfteln verpflichteten Staaten aufgebürdet. Wenn auch die Sätze namentlich für Familien nicht zu einem üppigen Leben reichen, so sind doch Sätze wie 7 Mark Tagesunterstützung für den ledigen Arbeiter ohne Zweifel eine starke Versuchung zur Arbeitsunlust, da sie jeder Einschränkung entheben, sofern sie restlos dem täglichen Bedarf zugewandt werden. Darüber hinaus Mittel zu geben, kann aber offenbar nicht die Aufgabe der Erwerbslosenunterstützung sein.

Mit der Erwerbslosenunterstützung Hand in Hand muß unbedingt die Kontrolle der Arbeitswilligkeit gehen. Diese ist aber nur möglich, wenn ein Arbeitsnachweis da ist, der die vorhandene Arbeitsgelegenheit sammelt und den Arbeitswilligen übermittelt. Es ist dabei zu wünschen, daß diese Nachweise eine möglichst vollkommene Kenntnis des Arbeitsmarktes erlangen, und gerade in den letzten Jahren ist ja sehr stark auf die Zentralisierung des Arbeitsnachweises in paritätischen öffentlichen Nachweisen gedrungen worden. Freilich wäre eine völlige Ausschaltung der freien Vermittlung sowohl unmöglich wie auch gar nicht wünschenswert, da sie gerade einen stark individualisierenden Einschlag bringt und in manchem

besondern Notfall schnelle Hilfe schafft. Auch die Fortdauer der sozialkaritativen Vermittlung ist namentlich, wo es sich um besonders geartete Arbeit handelt, wie Familienanschluß oder erzieherische Rücksichten, erforderlich. Diese Arbeitsgelegenheiten haben auch für die zur Frage stehenden Arbeitslosen kaum Bedeutung. Eine große Schwierigkeit liegt vielmehr in der Frage: Wann ist eine Arbeit geeignet, wann kann man die Übernahme derselben verlangen? Ohne Zweifel muß die Arbeit doch wenigstens denselben Erwerb bringen wie vorher die Unterstützung. Sie muß aber auch den persönlichen Verhältnissen, der Ausbildung und den Fähigkeiten des Arbeitsuchenden einigermaßen angemessen sein. Selbstverständlich darf sie ihn nicht in seinem erlernten Berufe schädigen. Es muß auch eine Arbeit sein, der der betreffende Arbeiter wirklich gewachsen ist. All diese Momente werden vielfach, wenn man von offenen Stellen spricht, unterschätzt oder ganz übersehen. Dies gilt namentlich auch für die Angebote aus der Landwirtschaft.

Soweit die Arbeitsnachweise nicht Arbeitsgelegenheit, die bereits vorhanden ist, vermitteln können, gilt es, nach Möglichkeit die alte Arbeit zu erhalten oder neue Arbeitsgelegenheit zu schaffen. Neue Arbeitsgelegenheit wird durch Organisation der sog. Notstandsarbeiten geschaffen. Es handelt sich hierbei zumeist um die Verlegung von Arbeiten, die nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt geschehen müssen, in Zeiten der Arbeitslosigkeit oder auch die Inangriffnahme von Plänen, die als weniger dringlich zurückgestellt waren, mit Rücksicht auf das Überangebot von Arbeitskräften zur Steuerung des Arbeitsmangels aber nunmehr zur Ausführung gegeben werden. Großenteils handelt es sich hier wiederum um Bauarbeiten der verschiedensten Art, im Hoch- und Tiefbau, dann um Werke der inneren Kolonisation. Dies ist auch ein Grund, weshalb sie vielfach für die Arbeitslosigkeit im Saisongewerbe nicht in Betracht kommen können. Als letztes Glied in der Reihe der Arbeitslosenfürsorge haben wir die Fürsorge für die geeigneten Lebensbedingungen genannt. Es blieb gerade in dieser Hinsicht manchmal recht viel zu wünschen übrig. So dankenswert allerhand Veranstaltungen für die Arbeitslosen selbst sind, so muß doch der Nachdruck auf der Sorge für jene liegen, welche außerhalb ihres Wohnortes und ihrer Familie arbeiten sollen. In erster Hinsicht ist neuerdings manches geschehen. Nur zu deutlich hatte ja der Krieg die Bedeutung der Stimmung dargetan. Die Verordnung vom 13. November 1918 gab selbst die Möglichkeit, den Bezug der Unterstützung, namentlich

für Jugendliche, von gewissen Voraussetzungen wie Teilnahme an der Allgemeinbildung dienenden Veranstaltungen, Fachausbildung, Lehrkursen usw. abhängig zu machen. Das Demobilmachungsamt hat eine eigene Abteilung für die hier einschlägigen Fragen geschaffen. Dagegen kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß in der Fürsorge für die nach auswärts verschickten Arbeiter nicht genug und wenigstens nicht immer rechtzeitig genug geschah. Man legte hier wohl manchmal zu sehr noch die Kriegsbegriffe als Maßstab an und vergaß, daß die Leute nach jahrelangem Kriegsleben etwas anderes als wiederum nur ein Barackenleben ersehnen. Ganz besonders aber vermißt jedes Bemühen, für die Jugendlichen in erzieherischer Weise zu sorgen, die hinausgesandt werden. Es wäre dies ohne Zweifel noch viel wichtiger wie die Maßnahmen für die Arbeitslosen, die an ihrer Familie doch einen gewissen Rückhalt haben. Man hat anscheinend in dieser Beziehung aus der Kriegswirtschaft und dem Hilfsdienst noch nichts gelernt, im Gegenteil: es ist im Vergleich zu den Bemühungen der letzten Kriegsmonate sogar eher ein Rückschritt festzustellen. Das wenige, was dort geschaffen worden war, wurde aufgelöst, Bemühungen solcher, die für die Jugend interessiert sind, fanden bei den leitenden Stellen nicht viel mehr als wohlwollendes Gehör, bei den Unternehmern Ablehnung. Man fährt fort, einseitig durch möglichst hohe Löhne und etwa noch Bewilligung von Lebensmittelzulagen die Arbeiter hinauszurufen, und vergißt darüber nur zu leicht die Ansprüche anderer Art, die der Mensch mit Recht an das Leben stellen kann.

Es ist deshalb keineswegs berechtigt, so ganz unterschiedslos über die Unlust der Arbeitslosen zur Übernahme von Arbeit zu klagen und zum Beweis nur die offenen Stellen in Landwirtschaft, Bergbau usw. anzuführen. Was die Stellen in der Landwirtschaft anbetrifft, so muß man wissen, wie wählerisch der Landwirt — gewiß nicht ohne Grund — in der Auswahl seiner Arbeitskräfte ist, und wie gering oft noch die Löhne für die Zeit der teuren Kleidung sind, die mancherorts kaum eine Steigerung gegen Friedenszeiten aufweisen. Auch ist das Angebot von offenen Stellen keineswegs so groß, als man oft glauben wollte. Aus manchen Gegenden werden sogar Arbeitskräfte zurückgeschickt, da durch die zurückkehrenden Krieger der Bedarf gedeckt sei! Der Bergbau aber zeigte sich ebenfalls teils nicht minder wählerisch; in einem Bezirk, der z. B. noch kürzlich eine große Zahl offener Stellen meldete, lehnten drei Verwaltungen die Einstellung jugendlicher Arbeiter ab, sofern diese unter einer geordneten gemeinsamen Leitung

stehen sollten, obwohl sie sich auf ein Vierteljahr verpflichten wollten. Nur einzeln in den eigenen Ledigenheimen sollten sie angenommen werden. Glücklicherweise gibt es aber auch in unserem arbeitenden Volk noch Eltern, die ihren Sohn lieber zu Hause ernähren, als daß sie ihn aufs Geratewohl in eine durch den Zufall wild zusammengewürfelte Gesellschaft ohne jeden Schutz und Leitung ziehen lassen.

Wenn wir aus der gegenwärtigen Zeit lernen, wenn wir auch auf diesem Gebiete der Arbeitsvermittlung, besonders jener von Ort zu Ort, den Geist des unberechtigten Kapitalismus überwinden helfen, auch hier den Menschen wieder mehr schätzen und berücksichtigen, dann werden wir auch auf dem schweren Feld der Arbeitslosenfürsorge Fortschritte erzielen können. Es muß gelingen, die stetig wiederkehrende, „ordentliche" Arbeitslosigkeit mit ordentlichen Mitteln aus dem eigenen Gewerbe zu versehen, für außerordentliche Vorkommnisse muß die Gesamtheit mit außerordentlichen Mitteln eintreten. Dies wird ohne Schaden geschehen, wenn nach den Grundsätzen einer christlichen Sozialpolitik von der einen Seite im Arbeiter wirklich der Mensch, nicht nur die Arbeitskraft, von der andern aber in der Arbeit auch eine sittliche Pflicht erkannt wird. Hierzu wird man die Masse freilich nicht so sehr durch Plakate und Maueraufrufe erziehen wie durch ernste Volkserziehung, die im Sinne der christlichen Sozialpolitik über den Tagelohn hinaus noch Ideale kennt.

Constantin Noppel S. J.

Die Erblichkeitsforschung und die Wiedergeburt von Familie und Volk.

Ein neues Reich — anders als wir es träumten — ersteht aus chaotischen Trümmern, eine neue „Schöpfung“. „Des schwarzen Dunkels gräuliche Schatten“ scheinen zu schwinden. „Verwirrung weicht, und Ordnung, und Ordnung keimt empor.“ Und mit der werdenden Ordnung, mit der Gestaltung von Staat und Verfassung wird eines ermöglicht, das allein unsere Zukunft sichert, eines, für das alles andere nur unentbehrlichste Lebensbedingung ist, nämlich die Wiedergeburt unseres Volkes aus dem Urquell der Volkskraft und Volkszufriedenheit, aus der Familie, wie der Schöpfungsmorgen sie schuf, damals, als das Urvolk das Ahnenerbe für die Völker der Erde empfing.

Von grundlegender Bedeutung für Familie und Volk ist ohne Zweifel die Auslese der beiden Menschen, die sich zur Ehe verbinden, um Kindern Leben und Erziehung zu schenken; nicht nur wegen der Lebenslage, die beide gleichsam als eine eigene Atmosphäre in die Familie tragen, sondern unvergleichlich mehr wegen der Erbanlagen, die sie von ihren Vorfahren erhielten, aus denen sie selber wurden, und die sie nun dem neuen Geschlecht übermitteln. Leuchtende Blumen können nicht aus Grassamen erstehen, und Körnerfrüchte sucht man umsonst auf den Höhen von Disteln. Es ist auch ein folgenreicher Unterschied, ob man den besten Samen zur Aussaat wählt oder minderwertigen ausstreut. Selbst bei auserlesener Lebenslage kann aus minderwertigen Erbanlagen nur Minderwertiges werden, wenn es auch wahr ist, daß Milieu und Vererbung zusammenwirken, und daß nicht alles Minderwertige nur minderwertige Anlagen umschließt.

Wie wir bereits früher angedeutet haben, ist es Aufgabe der Rassenhygiene, die gesunden Erbanlagen eines Volkes, deren Gesamtheit einer der Begründer dieser Wissenschaft (Professor Dr. A. Plötz) als die „biologische Rasse“ bezeichnet hat, zu hüten und zu vervollkommnen und die kranken Erbanlagen möglichst auszuschalten. Es fragt sich nur, ob wir schon heute in der Lage sind, mit Hilfe der Erblichkeitswissenschaft Gedanken zu be-

gründen, deren Verwirklichung zur Wiedergeburt von Familie und Volk beizutragen vermag.

Wer die Forschungen von Prof. Dr. Erwin Baur (Berlin) über das Gartenlöwenmaul (Antirrhinum maius) verfolgt[1], wird mit Staunen gewahren, wie weit die Analyse der biologischen Rasse dieser bestuntersuchten Pflanzengruppe fortgeschritten ist. Baur hat mehrere Hunderte verschiedener Rassen des Gartenlöwenmauls persönlich in Kultur gehabt. Sie weisen eine Fülle von Unterschieden in der Färbung, in der Blütenform, in der Wuchsform und in vielen andern Eigenschaften auf. Die unermüdlichen Versuche des genialen Forschers lassen es deutlich erkennen, daß die innersten Anlagen der Unterschiede nur Verbindungen von einer kleinen Zahl von Grundunterschieden darstellen, die mit unbedingter Treue — wenn auch zuweilen gleichsam verschleiert — dem Mendelschen Vererbungsgesetz folgen. Die Kenntnis der Grundunterschiede von zwei Pflanzen ermöglicht die sichere Herstellung irgendeiner gemischten Rasse, ja gestattet die genaue Voraussage, wie die sämtlichen Nachkommen aussehen werden.

So weit ist die Erblichkeitsforschung beim Menschen noch längst nicht vorgedrungen, schon deshalb nicht, weil wir alle Unterlagen zur Feststellung von Grundunterschieden aus Familien-Stammbäumen gewinnen müssen, die die Vergänglichkeit im Grabe der Vergangenheit begrub. Trotzdem dürfen wir schon heute mit aller Bestimmtheit sagen, daß die gleichen Gesetze, die die erblichen Unterschiede beim Gartenlöwenmaul oder bei den vielerforschten Mäuse- und Hühnerrassen beherrschen, auf entsprechende Unterschiede der Menschen Anwendung finden. Und nichts ist geeigneter, zu hoffnungsfroher Weiterarbeit anzuregen, als die Ansicht Baurs, man brauche nur drei bis vier stark verschiedene, aber miteinander fruchtbare Antirrhinumarten zu kreuzen und die Bastarde sich zu einem Millionenbestand vermehren zu lassen, und man habe ein Antirrhinumvolk, das vielleicht ungefähr so bunt zusammengesetzt sei wie etwa heute die Bevölkerung des Deutschen Reiches.

Die Grundbegriffe der Vererbung und die Formel der Vererbungsweise wurden bereits früher dargelegt[2]. Das Wesen des Mendelismus besteht

---

[1] Einführung in die experimentelle Vererbungslehre² (Berlin 1904, Bornträger) 401.

[2] Stimmen der Zeit 90 (1915) 75—84; 94 (1918) 471—485; vgl. ferner meine Beiträge „Zum Problem der Vererbungsträger" in der dritten Vereinsschrift 1913 der Görresgesellschaft und in Faßbenders Werk: Des deutschen Volkes Wille zum Leben (1917) 101—138.

darin, daß jedes Individuum, das aus einer befruchteten Eizelle entsteht, selbst wieder Keimzellen bildet, von denen die Hälfte je eine Erbanlage väterlicher Seite und die Hälfte je eine Erbanlage mütterlicher Seite erhält. Bei Homozygoten oder reinrassigen Individuen (z. B. bei beständigen, rot blühenden Gartenlöwenmäulchen) sind die Erbanlagen gleichartig, bei Heterozygoten (z. B. bei blaßrot blühenden Gartenlöwenmäulchen, die aus einer Kreuzung von weiß und rot blühenden entstehen) verschiedenartig. Doch in beiden Fällen sind sie wirklich unabhängige Einheiten und überdies gegeneinander antagonistisch, so daß sie sich, wenn durch Kreuzung in der befruchteten Eizelle verbunden, bei der Bildung der neuen Keimzellen wieder voneinander trennen, weshalb die Hälfte von ihnen, wie gesagt, je eine der beiden entsprechenden Erbanlagen väterlicher Seite und die Hälfte je eine der beiden Erbanlagen mütterlicher Seite empfängt. Nennen wir z. B. die Erbeinheiten x und y, so lautet die Erbformel für die befruchtete Eizelle von Homozygoten xx oder yy, von Heterozygoten xy oder yx. Bei der Neubildung der Keimzellen erfolgt die Spaltung: bei den Homozygoten trennt sich x von x und y von y und bei den Heterozygoten x von y. In der Zellforschung sieht man den lebendigen Mechanismus dieses hochwichtigen Spaltungsvorganges in der sog. Reduktionsteilung der Chromosomen, d. h. jener Gebilde, die in bestimmter Zahl in allen Zellen eines Organismus auftreten und als vornehmste Träger der Vererbung gelten. Durch die Reduktionsteilung, die als bemerkenswerteste Phase in der Geschichte jeder Keimzelle der Befruchtung vorausgeht, wird die Zahl der Chromosomen um die Hälfte verringert, um dann bei der kommenden Befruchtung wiederhergestellt zu werden. Es liegt sehr nahe, anzunehmen, daß durch diesen Vorgang die Hälfte entsprechender Erbeinheiten väterlicher und mütterlicher Herkunft voneinander gelöst werden, um eine neue Verbindung von Erbeinheiten zu ermöglichen.

Das Aussehen der Individuen läßt sich aus der jedesmaligen Erbformel der befruchteten Eizelle ableiten.

Immer nur die schlichtesten Grundfälle ins Auge fassend, unterscheiden wir vier Gruppen von Möglichkeiten, die das Verständnis des Erbganges beim Menschen ganz bedeutend erleichtern. Als Beispiel sei das rote und elfenbeinfarbene Gartenlöwenmäulchen gewählt. x sei die Anlage zur roten Farbe, y die Anlage zur weißen Farbe. Die Erbformel der befruchteten Eizelle von Homozygoten ist xx oder yy, die von Heterozygoten xy oder yx.

Erste Gruppe: Werden Homozygoten gleicher Sorte miteinander gekreuzt, z. B. xx, sind sämtliche Nachkommen rotblühend.

Zweite Gruppe: Werden Homozygoten verschiedener entsprechender Sorten miteinander gekreuzt, z. B. xy oder yx, ist das Aussehen blaßrot. Nur für den Fall, der sich oft mit mehr oder weniger Vollkommenheit ereignet, daß die eine Anlage die andere überdeckt, würde die überdeckte Anlage nicht in die Erscheinung treten können. So überdeckt die Anlage zum Hochwuchs in Erbsen die entsprechende Anlage zum Zwergwuchs. Sämtliche Nachkommen der

betreffenden Generation erscheinen hochwüchsig. Die Anlage zum Hochwuchs (d) dominiert über die rezessive Anlage zum Zwergwuchs (r), die jedoch, weil in Wirklichkeit vorhanden, sofort wieder sichtbar wird, sobald sie, von der überdeckenden Anlage (d) befreit sich mit ihresgleichen (r) verbinden kann (rr).

Dritte Gruppe: Werden zwei Heterozygoten gekreuzt, z. B. xy und yx, sind vier Verbindungen möglich: xx, yy, xy, yx. xx ist rotblühend, yy weißblühend, xy und yx blaßrotblühend. Tatsächlich zählen wir auf dem Versuchsfeld 1/4 rote, 1/4 weiße und 1/2 blaßrote Blumen. Würde, wie bei hochwüchsigen und zwergwüchsigen Erbsen, x = d und y = r sein, wären die Verbindungen dd, rr, dr, rd. dd wäre hochwüchsig, rr zwergwüchsig, dr und rd hochwüchsig. In Wirklichkeit zeigt das Versuchsfeld 3/4 hochwüchsige und 1/4 zwergwüchsige Individuen.

Vierte Gruppe: Werden Homozygoten mit Heterozygoten gekreuzt, z. B. xx mit xy oder yy mit xy, so sind die Verbindungen im ersten Fall xx, xx, xy, yx oder 2xx, 2xy, und im zweiten Fall 2yy, 2xy. 2xx sehen rot aus, 2yy weiß und 2xy blaßrot. Wäre x = d und y = r, hätten wir im ersten Fall 2dd und 2dr, d. h. 100% hochwüchsige Erbsen und im zweiten Fall 2rr und 2dr, d. h. 50% zwergwüchsige und 50% hochwüchsige Erbsen, Ableitungen, die der Erfahrung vollkommen entsprechen.

Es ist begreiflich, daß die beiden entsprechenden Anlagen, die sich antagonistisch verhalten, sowohl ein Zuviel als auch ein Zuwenig im normalen Erbschatz bedeuten können. Das dürfte besonders auf dominierende und rezessive Anlagen Anwendung finden, z. B. auf die körperliche Bedingung zu überragender Begabung, die sicher das Zusammentreffen von einer außerordentlichen Fülle positiver Anlagen voraussetzt, und auf erblichen Schwachsinn und Epilepsie, die beide auf rezessiven Anlagen beruhen. Es ist auch anzunehmen, daß eine Erbeinheit nicht nur eine einzige Eigenschaft beeinflußt, sondern in innigstem Verbande mit den andern Erbeinheiten — wie es der Eigenheit des Lebens entspricht — zugleich auf die Gesamtheit aller Eigenschaften eines Organs oder auch des ganzen Organismus mehr oder weniger einwirkt. Endlich ist die Abhängigkeit von den auslösenden Reizen der Lebenslage in jede Erklärung lebendiger Erscheinungen einzusetzen, weshalb man die Anlagen selbst genauer als bestimmte Reaktionsmöglichkeiten auf Lebensbedingungen beschreibt. Natürlich hat die Reaktionsmöglichkeit bestimmte Grenzen, über die hinaus der Organismus nicht mehr in der Lage ist, sich in die Lebensbedingungen einzuschmiegen. Gesundheit ist die lebendige Harmonie zwischen Erbanlagen und Lebensbedingungen, Krankheit und Tod verschiedene Grade der Abweichung.

Um die Tragweite dieser Ausführungen sofort zu erfassen, braucht man nur zu bedenken, daß der Erbgang der Anlagen beim Menschen im Grunde auf eine der dargelegten Gruppen zurückzuführen ist. Bei der vielfältigen erblichen Zusammensetzung der menschlichen Gesellschaft ist anzunehmen, daß ihre Mitglieder für gewöhnlich in bezug auf persönliche

Eigenschaftsanlagen heterozygot sind, d. h. daß sie die betreffenden Anlagen nur von einem der beiden Eltern empfangen, nicht von beiden, wenn auch an sich die erbliche Aussteuer, die Vater und Mutter den Kindern übermitteln, grundsätzlich gleichwertig ist. Und wenn eine Ehe geschlossen wird, so dürfte es für gewöhnlich mit einer Person sein, der die eigenen Anlagen fehlen. Wäre x die Anlage, dürfte die Zusammensetzung xy mit yy sein. Ist x eine dominierende Krankheitsanlage, z. B. zu erblicher Diabetes (Zuckerharnruhr), wäre die Formel dr mit rr = 2dr + 2rr. Von den zu erwartenden Kindern wäre an sich durchschnittlich die Hälfte der schlimmen Krankheit verfallen. Ist x eine rezessive Krankheitsanlage, z. B. zu erblichem Schwachsinn, wäre die Formel rd mit dd = 2rd + 2dd. Kein Kind würde erkranken, doch etwa die Hälfte der Kinder trüge die heimtückische Anlage, die ahnungslos weitergegeben wird, um vielleicht in einer späteren Generation, mit ihresgleichen verbunden, plötzlich wieder aufzutauchen. Denn es ist auch in der menschlichen Gesellschaft durchaus möglich, daß Eigenschaftsanlagen gleicher Art zusammenkommen. Besonders bei Ehen von Blutsverwandten ist das sehr wahrscheinlich. Sind beide Teile nur mit gesunden Anlagen begabt, mag die Verbindung biologisch nicht unvorteilhaft sein. Doch bei Krankheitsanlagen wäre sie um so verhängnisvoller. Um unser Beispiel wieder aufzugreifen, wäre bei erblicher Diabetes die Formel dr mit dr = dd + dr + dr + rr. Wir wissen, daß in diesem Falle alle Kinder die Anlage erben, und daß nur jedes vierte Kind sicher ist, nicht zu erkranken. Bei erblichem Schwachsinn wäre die Formel rd mit rd = rr + rd + rd + dd. Beide Eltern erscheinen gesund, tragen jedoch die heimtückische Anlage, die nur jedes vierte Kind vollständig verschont. Die übrigen erben die Anlage, und durchschnittlich ein Drittel von ihnen wird auch äußerlich schwachsinnig. Noch schlimmer wären die Folgen, wenn die Formeln rd mit rr oder gar rr mit rr lauten würden. Im ersten Falle wäre nur ein Teil äußerlich gesund, im zweiten keiner von beiden. Alle Kinder würden in beiden Fällen die Anlage erben, und 50% im ersten Falle und 100% im zweiten Falle, die auch äußerlich vom Schwachsinn heimgesucht werden. Wir werden bald sehen, daß diese Formeln nicht nur theoretische Möglichkeiten ausdrücken, sondern tatsächlich namenloses Unheil verhüllen.

Doch vorerst einige rassenhygienisch bedeutsame Ergebnisse aus der Erblichkeitsforschung des Normalen.

Sichere Kunde über eine Reihe von eigentlichen Rassenmerkmalen hat uns das grundlegende Werk[1] von Prof. Dr. Eugen Fischer über die Rehobother Bastards in Deutsch-Südwest-Afrika gebracht. Es handelt sich um eine ganz typische Mischbevölkerung aus jüngster Zeit, die auf durchaus geordneten Familienbildungen zwischen eingewanderten Niederdeutschen und nur hottentottischen Ahnfrauen beruht. Der „Treckbur", so schildert Fischer den Ursprung des neuen Volkes, zieht seinen Herden nach. Er braucht ein treues Weib und viele Kinder, die ihm helfen. Weiße Frauen sind zu selten. So wählt er ein Weib aus den zersprengten Stammverbänden der Hottentotten, die wie die Europäer von den alten Besitzern des Landes, den Buschmännern, bedroht werden. Strenger Bibelglaube und gute reine Bibelsitten kennzeichnen diese Buren. Aber auch die Hottentotten waren in den betreffenden ländlichen Bezirken geachtet, reich an wertvollen Herden, unverdorben von europäischer Stadtkultur, und junge Hottentottenmädchen hätten sich nicht weggeworfen. Der Stolz der Buren, die mit weißen Frauen verheiratet waren, verachtete die Bastarde. Aber gerade dieser Umstand und die immer drohende Bedrängnis gemeinsamer Feinde hielt jene zusammen. Der Bastardsohn nahm lieber seinesgleichen als reine Hottentottinnen; war er ja weißen Mannes Sohn! So heiratete Bastard mit Bastard. Die Familien schlossen sich zusammen zu gemeinsamer Wehr, zum Trecken nach neuen Weideplätzen, zu Weidegenossenschaften, die durch das Hirtenleben und durch die gemeinsamen Kämpfe, auch mit der Natur, in relativem Fürsichsein erhalten blieben, bis sie 1870 in Rehoboth die heutige „Nation der Bastards" begründeten, die mit etwa 30 Familien und 300 Seelen ihren Anfang nahm. Fischers persönliche Forschungen in Rehoboth beruhen auf einem Material von 310 anthropologisch untersuchten Individuen, 300 Photoaufnahmen und 23 Stammbäumen. Die Bastards bestehen aus einem Mosaik von Einzelmerkmalen, die in der Häufigkeit ihres Auftretens sich nach dem Grad der Verwandtschaft richten und im einzelnen den Mendelschen Gesetzen folgen. Nicht Rassen dominierten, sondern Merkmale. Um einige Beispiele zu nennen, dominiert das gebogene, dicht krause Haar der Hottentotten über das gerade, lockere der Europäer, die schwarze oder dunkle Haarfarbe der Hottentotten über die helle der Europäer, die dunkle Augenfarbe der Hottentotten über die helle der Europäer, die gerade Form der Augenlidspalte der Europäer über die

[1] Die Rehobother Bastards und das Bastardierungsproblem beim Menschen (Jena 1913, Fischer) 328 und 19 Tafeln, 23 Stammbäume.

schiefe der Hottentotten. Auch die Körpergröße, die Kopfform, die Breite und Flachheit der Nasenwurzel, die Form der Nasenlöcher, die Lippendicke, die Augenspaltenweite und viele Einzelheiten der Physiognomie sind sicher oder sehr wahrscheinlich spaltend.

Fischer spricht auch seine Überzeugung aus, daß jene feinsten, uns noch völlig verborgenen Bauunterschiede des Gehirns, die die geistigen Rassenunterschiede bedingen, dem gleichen Vererbungsgesetz folgen. „Gebildete Rassenmischlinge fühlen selber die zwei Seelen in ihrer Brust! Die so außerordentlich verschiedenen Urteile über Charakter und geistige Fähigkeiten von Bastarden beruhen darauf." Denn bei Annahme getrennter Vererbung der einzelnen Eigenschaftsanlagen könne man leicht begreifen, daß viele Individuen mit sehr disharmonischen Eigenschaften entstehen, z. B. „Energie ohne Selbstbeherrschung", wenn auch die Behauptung, Bastarde seien stets moralisch schlechter als die Stammrassen, an sich unwahr sei und, wo sie dennoch eintreffe, wesentlich im schlechten Milieu (z. B. Alkohol) ihren Grund habe. Ziffernmäßige Beweise für diese Art von Vererbung konnte Fischer naturgemäß nicht erbringen.

Mit Hilfe vorsichtig eingeschätzter Zeugnisnoten verschiedener Generationen hat der Psychologe Professor Dr. Peters (Würzburg) den Versuch unternommen[1], die Vererbung von persönlichen Merkmalen, die nicht auf Milieueinwirkungen zurückzuführen sind, statistisch darzutun, und neben vielen andern wertvollen Erkenntnissen beachtenswerte Vergleiche angestellt, die jedoch einer noch weiter eindringenden Analyse bedürfen.

Bei der Fülle von bedingenden Erbeinheiten, deren Zusammentreffen geistige Begabung voraussetzen dürfte, ist es verständlich, daß man nur mühsam über die nackte Tatsache der Vererbung hinauskommt. Doch ist diese durchaus unzweifelhaft. Auch ohne Stammbäume, wie sie z. B. die Komponistenfamilie Bach oder das Erfindergeschlecht der Siemens aufweisen. Das folgt aus der Vererbung der körperlichen Grundlagen geistiger Minderwertigkeit, über die wir sogleich berichten müssen. Und wie einer unserer bedeutendsten Rassenhygieniker Dr. Fritz Lenz mit Recht hervorhebt[2], beruht doch unsere ganze Konstitution auf Vererbung. „Wie sollte nun ausgerechnet das Zentralnervensystem eine Ausnahme davon machen?

---

[1] Über Vererbung psychischer Fähigkeiten: Fortschritte der Psychologie III. Bd. 4.—6. Heft (Berlin, Teubner) 382.

[2] Überblick über die Rassenhygiene: Jahreskurse für ärztliche Fortbildung, Oktober 1917, 16—50.

Es wird doch nicht erst nachträglich eingefädelt. Verwunderlich wäre Nichterblichkeit geistiger Begabung. Wenn eine solche etwa vermutet werden könnte, so bedürfte sie eines besondern Nachweises. Die Erblichkeit ist Regel, nicht Ausnahme." Wir brauchen wohl nicht noch einmal hinzuzufügen, daß es sich hier immer nur um die körperliche Grundlage handelt, die die Tätigkeit unserer geistigen Seele bedingt, und daß weder die geistige Seele selbst noch ihre Fähigkeiten als solche oder gar Erwerbungen von Wissen und Tugend vererbt werden können.

Nicht ohne Grund haben wir zunächst die Aufmerksamkeit auf normale Merkmale des Menschen gelenkt. Denn viele denken bei Vererbung immer nur an erbliche Belastung, während doch vor allem die Fülle des Reichtums Beachtung verdient, die aus dem Lebensquell der „biologischen Rasse" sprudelt. Sogar das „Geschlecht" des Menschen, das einen so fundamentalen Unterschied in der Gesamtausstattung begründet, wird durch Erbeinheiten bestimmt. Die seltsamen Regeln aufdringlicher Schriften, die die Familien belehren sollen, wie man die Zahl der Knaben oder Mädchen vorausbestimmen könne, sind in ihren Voraussetzungen verfehlt und müssen daher notwendig zu peinlichen Enttäuschungen führen.

Nur erwähnt — weil selten und zum Teil mehr oder weniger harmlos — seien zunächst einige Abwegigkeiten mit sicherem Erbgang, wie überzählige Finger oder Zehen, Kurzfingrigkeit, z. B. durch Verschmelzen von zwei Fingergliedern, Spalthand, Spaltfuß, „Hasenscharte und Wolfsrachen", Albinismus. Die Kurzfingrigkeit z. B. beruht auf einer dominierenden Anlage. Ein Stammbaum von Farabee (dr und rr) umfaßt unter 69 Nachkommen, die sich auf vier Generationen verteilen, 33 normale und 36 anormale. Die Eigenheit des Albinismus ist rezessiv. Bei Europäern erstreckt sich der Albinismus nur auf Augen und Haare, während er sich bei farbigen Rassen außerdem in der Pigmentlosigkeit der Haut äußert. Nach Plates Beschreibung [1] haben solche „Kakerlaken" rein weiße bis weißgelbe Haare, eine Iris, die blau, blaßgrau, blaugrau oder farblos ist, und einen roten Augenhintergrund.

Rassenhygienisch bedeutungsvoll sind vor allem eine Reihe schwerer Krankheiten, besonders aus rezessiven Anlagen, die die wichtigsten inneren Organe, zumal auch das Nervensystem, verwüsten. Weil ererbt,

[1] Vererbungslehre (Leipzig 1913, Engelmann). Plate berichtet über etwa 60 erbliche Merkmale des Menschen und fügt seinen Darlegungen viele Stammbäume ein, die allerdings noch manche eingehende Untersuchung fordern.

sind sie unheilbar, wenn es auch in manchen Fällen gelingen mag, durch diskrete Abwendung oder zweckmäßige Gestaltung auslösender Lebensbedingungen hemmend auf den Ausbruch und Fortgang des Unheils einzuwirken.

Ein erschütterndes Bild, das sofort die ganze Tragweite enthüllt, bietet die Geschichte einer schwachsinnigen Familie, die Dr. H. H. Goddard, der Leiter des Forschungsinstituts der Schwachsinnigenanstalt zu Vineland, New Yersey, mitteilt [1]. Der Stammvater ist aus guter Familie. In jungen Jahren traf er als Mitglied einer Militärabteilung, die zum Schutz des Landes zu Beginn der Revolution gebildet wurde, in einem Wirtshaus ein schwachsinniges Mädchen, das er verführte und dann verließ, um eine gute Ehe einzugehen, aus der in sechs Generationen ein Geschlecht von durchweg normalen, ja hervorragenden Menschen entsprang. Das Kind der Sünde, das er dem schwachsinnigen Mädchen aufdrängte, war ein schwachsinniger Knabe, der selbst ein normales Mädchen heiratete und durch sie das eigene mütterliche Erbe weitergab und die menschliche Gesellschaft mit einer großen Zahl Minderwertiger belastete. Um ein Beispiel herauszuheben, heiratete der älteste Sohn des schwachsinnigen Ahnherrn ein schwachsinniges Mädchen, das 15 Kinder gebar, die fast ausnahmslos im Zeichen des Schwachsinns sich und ihre zahlreichen Nachkommen mit einem unbeschreiblichen sozialen und sittlichen Elend umgaben. In 41 Ehen (rr mit rr) waren beide Eltern schwachsinnig. Von 2 scheinbar normalen Kindern abgesehen, hatten sie 222 schwachsinnige Kinder. In 8 Ehen war der Vater schwachsinnig und die Mutter normal (rr mit dr). Sie hatten 10 normale und 10 schwachsinnige Kinder. In 12 Ehen war der Vater normal und die Mutter schwachsinnig (dr mit rr). Von den Kindern waren 7 schwachsinnig und 10 normal. Im Gegensatz zu den berüchtigten Verbrecherfamilien — ihre Namen „The Yukes“, die Familie „Zero“ und andere findet man überall — haben wir in diesem Doppelstamm eine sichere Scheidung von Milieu und Vererbung. Nicht die Umgebung — weniger die Großstadt als eine reichbevölkerte Ackerbaugegend — schuf die beiden Familien, nein, die Familien schufen die Umgebung kraft der Anlagen, die sie in ihrem Ahnenerbe trugen. Doch ist die Umgebung nicht ohne Einfluß auf beide. Unter den 496 direkten

[1] Die Familie Kallikak (Deckname): Beiträge zur Kinderforschung und Heilerziehung. (73 S. und 14 Tafeln.) Langensalza 1914, Hermann Beyer. (Übersetzt von Dr. K. Wilker.)

Nachkommen aus der guten Linie fanden sich nur 2 Alkoholiker und 1 sittlich lockerer Mensch. In der andern Linie von 480 direkten Nachkommen, von denen 143 als schwachsinnig, 46 als normal und der Rest als unbekannt oder zweifelhaft bezeichnet wird, waren 8 Inhaber von Häusern, wo die Sünde wohnt, 33 sittlich Verkommene, zumeist öffentliche Sünderinnen, 24 nachweislich Alkoholiker und 3 Verbrecher. Unter schlimmeren Lebensbedingungen wären die letzten Zahlen wohl noch höher gewesen. Und in diesem Sinn sind auch diese ärmsten Menschen Opfer von Milieu und Vererbung zugleich.

Weitere Beispiele ererbter Krankheitsanlagen folgenschwerster Art enthalten die alle ähnlichen Werke weit überragenden „Medizinisch-biologischen Familienforschungen innerhalb eines 2232köpfigen Bauerngeschlechtes in Schweden (Provinz Blekinge)" von Professor Dr. Lundborg (Upsala)[1]. Die Provinz Blekinge liegt im südlichen Götaland, von der Ostsee bespült. Sie war lange Zeit Grenzmark zwischen streitenden Völkern und eine Stätte ungünstiger Rassenmischung. Anlaß zu diesem größten Unternehmen auf dem Gebiet der Erblichkeitsforschung boten zahlreiche Entartungserscheinungen, die der Verfasser gelegentlich einer „Epilepsie-Untersuchung" aufdeckte. Ausgangspunkt der Forschungen sind die Stammeltern der dunkelrassigen Pehr Pehrson (1721—1804), Großbauers, Gerichtsbeisitzers und Reichstagsabgeordneten, und Kersta Pehrsdotter (1723—1799). Von Kersta wird berichtet, sie habe in ihrer Todesstunde ihrem Mann ins Ohr geflüstert, Gott möge geben, daß ihr Sohn Bengt nicht auf die Torheit verfalle, gleich seiner Frau ein böser Geist unter seinen Geschwistern werden zu wollen. Die Stammeltern hatten 6 Kinder. Die zweite Generation umfaßt 6 Familien mit 54 Kindern, die dritte 24 Familien mit 140 Kindern, die vierte 69 Familien mit 462 Kindern, die fünfte 171 Familien mit 888 Kindern, die sechste und siebte sind noch nicht abgeschlossen. Im ganzen zählen wir 377 Familien und 1909 Kinder, wozu noch Eingeheiratete und einige andere, z. B. 48 uneheliche, kommen. Obgleich dank dem Landleben mit Feldarbeit und gesundem Klima die Sterblichkeit verhältnismäßig gering ist, weist die „biologische Rasse" eine bedeutende Entartung auf. Über 11% des Geschlechts ist psychisch oder nervös minderwertig. Bei diesen und bei andern — im ganzen sind es 15% — findet

[1] Zwei Bände: Text und Atlas. gr. Folio. (519 u. 220* Seiten u. 51 Deszendenztafeln.) Jena 1913, Fischer.

sich außerdem moralische und soziale Minderwertigkeit (besonders Alkoholmißbrauch). Bereits in der ersten Generation sind unter den 6 Kindern 2 chronische Alkoholisten, und einer davon war Bengt. Es ist charakteristisch für das Geschlecht, daß Bengts einziger Sohn, der eine Verwandte gleichen Grades (Geschwisterenkel) heiratete, 8 Kindern das Leben schenkte, darunter 5 Söhnen, von denen 4 dem Trunk ergeben und 2 ein und mehr uneheliche Kinder hatten. Fast alle Söhne und Töchter gingen wiederum Verwandtenheiraten ein, die überhaupt im Geschlecht außerordentlich häufig sind, selbst zwischen Geschwisterkindern bei Verwandtschaft der Großeltern. Nachweisbar haben die Verwandtenehen einen Hauptanteil an der erblichen Belastungshäufung, während der Alkoholismus nicht nur als beklagenswerte Folge geistiger Minderwertigkeit auftritt, sondern auch allem Anschein nach die fortschreitende Zerrüttung des Ahnenerbes einzuleiten vermag, indem er nur zu oft — doch durchaus nicht immer — direkt auf das Keimgefüge einzuwirken scheint.

Von den Erbkrankheiten, die Lundborg genauer prüft, sei nur Dementia praecox (Jugendirresein) und ähnliche Psychopathie hier angeführt. Die andern sind Paralysis agitans (Schüttellähmung) und die genuine Epilepsie (progressive Myoclonus-Epilepsie). Alle diese Krankheitsgruppen dürfen als rezessiv gelten. Dementia praecox, die eine mildere Prognose zuläßt, wenn die Kranken in ruhigen Verhältnissen leben, äußert sich in der entsprechenden Anlagenverbindung mehr oder weniger bald nach dem 15. Lebensjahr. Es kommen vier Gruppen in Frage: a) 11 Familien (**dd** mit **rr**) mit 66 Kindern, von denen kein einziges erkrankte, obwohl ein Teil der Eltern (**rr**) geisteskrank war. b) 11 Familien (**dr** mit **dr**) mit 93 Kindern, von denen 77 über 15 Jahre alt wurden. Obgleich beide Eltern äußerlich gesund erschienen, wies jede Familie wenigstens ein geisteskrankes Kind auf. Im ganzen sind es 17 Geisteskranke und 7 Psychopathen, was (nach der in jeder Familienforschung anzuwendenden Weinbergschen „Geschwister-Methode“ korrigiert) ungefähr 25% ergibt. c) 5 Familien (**dr** mit **rr**) mit 46 Kindern, von denen 40 über 15 Jahre alt wurden. Es fanden sich 13 Geisteskranke und 7 Psychopathen. d) 1 Familie (**rr** mit **rr**) mit 8 Kindern, die folgendes Bild aufweisen: Frans, Dem. pr.; Erik, eigenartig; Hedda, Idiotin; Karl, Dem. pr.; Jan, Dem. pr.; Albert, eigenartig, Alkoholist, wildes Leben, Selbstmord; Axel, eigenartig, Alkoholist, wildes Leben; Adolfina, eigenartig, liederlich (Dirne) vor der Heirat. . . .

Ein noch umfassenderes Bild von der Erblichkeit dieser einen Geisteskrankheit bietet Oberarzt Dr. Ernst Rüdin (München) im ersten Teil seiner Studien über Vererbung und Entstehung geistiger Störungen, ein Werk [1], das sowohl wegen der scharfen Umgrenzung der Krankheit als auch vor allem wegen der statistischen Berechnungsweise höchste Anerkennung beanspruchen darf. Rüdin hat nach Weinbergs Probandenmethode, auf die wir hier nicht eingehen können, 701 Familien mit 4823 Geschwistern, von denen 765 geisteskrank waren, erforscht und Zahlen gefunden, die weit geringer sind als die, die man für ein einzelnes Merkmalpaar erwarten sollte. Rüdin glaubt daher, mindestens zwei homologe Anlagenpaare für den Ausbruch von Dementia praecox annehmen zu sollen, die natürlich selbst eine jede dem Mendelschen Spaltungsgesetz unterworfen wäre. Immerhin hat auch er die Rezessivität bestätigt gefunden und von neuem nachgewiesen, daß keine äußere Erkrankung der Kinder eintreten kann, wenn nicht beide Eltern die Anlage in die Ehe tragen. Außerdem konnte er feststellen, daß die Häufigkeit der Erkrankung sowohl mit dem Alkoholismus der Eltern als auch mit dem Vorhandensein anderer Psychosen bei den Eltern zunimmt.

Es sind noch viele, zum Teil sehr schwere Krankheiten, die von Vererbungsforschern auf Erbanlagen zurückgeführt werden, ohne daß man stets in der Lage wäre, schon jetzt die zusammenwirkenden Einflüsse von Milieu und Vererbung genügend zu scheiden. Wir nennen z. B. die drei Stoffwechselkrankheiten Zuckerharnruhr (Diabetes mellitus), Gicht und Fettsucht, die, wenn ererbt, dominant zu sein scheinen, doch sehr oft in den Lebensbedingungen den wesentlichen Grund haben, warum bestimmte Drüsen weit vor der Zeit versagen. So soll z. B. die „Faulheitsfettsucht" ein häufiger Typus sein, ebenso wenigstens früher die „Mastfettsucht". Endlich gibt es einige zum Teil sehr gefürchtete Erbkrankheiten [2], die eine besondere Beziehung zum einen oder andern Geschlecht aufweisen. So die Hämophilie oder Bluterkrankheit, die wirklich nachweisbar nur im männlichen Geschlecht zum Ausbruch kommt, doch nicht durch das männliche Geschlecht, sondern immer nur durch eine hämophile Anlage im weiblichen Geschlecht übertragen werden kann. Ähnlich verhalten sich die

[1] I. Zur Vererbung und Neuentstehung der Dementia praecox (Berlin 1916, Springer) 172.

[2] Vgl. Dr. Fritz Lenz, Über die krankhaften Erbanlagen des Mannes und die Bestimmung des Geschlechts beim Menschen (Jena 1912, Fischer) 170.

Rotblindheit, die mit Kurzsichtigkeit verbundene Nachtblindheit (Dämmerung ist dem Auge wie Nacht) und einige andere Abweichungen, nur mit dem Unterschiede, daß der Vater die Anlage durch die Töchter auf die Enkel weitergibt. Hier wie dort bleibt das weibliche Geschlecht von der Krankheit frei.

Vom Körper individuell erworbene Eigenschaften, wie z. B. Verwundungen im Kriege, durch Übung erhöhte Muskelkraft oder Gehirnbereitschaft, sind Reaktionen von entsprechend veranlagten Körperzellen auf entsprechende Reize der Lebenslage. Das Keimgefüge selbst kann durch sie in **keiner** Weise eine Verarmung oder Bereicherung an Anlagen erfahren. Das gilt auch von den Infektionskrankheiten wie Tuberkulose, Syphilis, die durch Ansteckung nach oder vor der Geburt des Menschen erworben werden, doch mit Erblichkeit nur insoweit verknüpft werden dürfen, als das von den Krankheitserregern bedrohte Gewebe infolge natürlicher Veranlagung weniger widerstandsfähig ist. So disponiert der sog. asthenische Habitus, der einen flachen Brustkorb, auffallend langen Hals, ein flügelförmiges Abstehen der Schulterblätter und einige andere Merkmale besonders auch in den Lungenspitzen umfaßt, zu Lungentuberkulose. Darum erkrankt durchaus nicht jeder Mensch, der angesteckt wird, doch der Erkrankte mag z. B. durch die so erfolgreiche Heilstättenbehandlung Befreiung von seinem Leiden finden und das besonders dann, wenn die Disposition durch Unterernährung oder durch andere Mängel der Lebenslage nicht erblich ist, sondern individuell erworben wurde.

Auch die in den Körperzellen hervorgerufenen Vergiftungen des Alkoholismus können niemals von den Körperzellen auf das Keimgefüge und so auf die Kinder übertragen werden. Und wenn diese, wie es so oft beobachtet wird, später dem Laster des Alkoholismus verfallen, so liegt der Grund an sich im verführerischen Milieu — wenn auch oft noch ein anderer Einfluß indirekter Art hinzukommt, auf den wir sofort zurückkommen werden. Alkoholfamilien sind sehr oft wirklich zu retten, indem man sie ihrem Milieu entreißt und ihnen vor allem den Alkohol selbst aus Liebe und darum unerbittlich entzieht.

Beraubungen oder Bereicherungen der „biologischen Rasse“ können nur auf eine einzige Weise erfolgen. Die Einwirkungen müssen das Idioplasma, d. h. die Erbträger selbst, in den Keimzellen treffen und entsprechende Anlagenänderungen hervorrufen. Diesen bedeutungsvollen Vorgang, den wir mit Dr. Lenz Idiokinese nennen, konnte man z. B. durch

Wärmeeinwirkungen auf die Keimzellen einer Käferart wirklich hervorrufen. Und es ist wohl unzweifelhaft, daß beim Menschen gerade durch den direkten Einfluß von Giften auf das Keimgefüge eine Idiokinese der Entartung eingeleitet werden kann. In dieser Hinsicht dürfte der Alkohol, wie bereits angedeutet wurde, eine geradezu verheerende Einwirkung auf das Ahnenerbe ausüben, indem er vielleicht z. B. Anlagenverluste zu verursachen vermag, die Schwachsinn oder schlimme Affektpsychosen zur Folge haben. Die Frage, ob es Bereicherungsquellen der „biologischen Rasse" gibt, muß unbeantwortet bleiben. Doch mag das *eine* mit um so größerem Nachdruck gesagt werden, daß die Auslese guter Anlagen und ihre Sammlung in den Familienstämmen *jedenfalls für das Volk*, wenn auch vielleicht nicht für die Gesamtheit der biologischen Rasse der Menschenart, einen Aufstieg zu neuen Höhen bedeutet und sicher das Versinken in die Abgründe heilloser Entartung aufhält — vorausgesetzt, daß jenes Volk nicht die Axt an die eigenen Wurzeln legt! Denn ein Volk, das keine Kinder mehr wollte und die empfangenen Kinder mordete, würde das Erbe der Ahnen, aus dem es selber wuchs, heillos treffen und zermalmen, und das um so sicherer, wenn es vorher in einem Weltkrieg eine Auslese von ganzen Heeren seiner besten Kinder verloren hätte.

* * *

Erschütternd ist das Schicksal des jungen Oswald Alving in *Ibsens* „Gespenster". Seine Mutter hat eine stolze Geldheirat mit einem erblich Belasteten geschlossen. „Mutter", so spricht Oswald, der einzige Sohn der Ehe, zu ihr, „ich bin geistig gebrochen, vernichtet.... Ich habe niemals ein stürmisches Leben geführt.... Und *trotzdem* ist dies über mich gekommen...." Der Arzt hat es ihm verraten: „Die Sünden der Väter werden an den Kindern heimgesucht...." Und die eigene Mutter muß es bestätigen, um ihn vor dem neuen Unheil der Ehe mit Regine, einer unehelich geborenen Tochter des Vaters, zu bewahren: „Ich sah nur das eine", so spricht sie zu ihm, „daß dein Vater ein gebrochener Mann war, ehe du geboren wurdest, und dann ..., daß Regine hier eigentlich ebensogut ins Haus gehört wie mein eigenes Kind...." Regine flieht in die Sünde der Hafengasse, und Oswald bittet die Mutter, ihm den drohenden Tod zu erleichtern. Denn „ich habe dich nicht um das Leben gebeten. Und welch ein Leben hast du mir gegeben? Ich will es nicht! Du kannst es zurücknehmen!"... Es schüttelt ihn der letzte Anfall.... Nach der Sonne

verlangend stirbt er. „Mutter, gib mir die Sonne . . . die Sonne, die Sonne. . . .“

Es liegt uns fern, die Lösungsweise, die Ibsen seinen „Gespenstern“ zu Grunde legt, zu billigen. Es ist eine andere Liebe, die hier nach vollbrachtem Unheil erlösend hilft, als jene, die Ibsen empfiehlt, der den völkischen Wert der Unauflöslichkeit der Ehe verkennt! Doch daß jene Ehe niemals geschlossen werden durfte, ist eine Forderung, die aller Beachtung wert ist. Bei jeder Heirat, und zwar schon möglichst vor der definitiven Verlobung — denn später ist es gewöhnlich zu spät — sei körperliche und seelische Gesundheit erste Bedingung für die Entscheidung der Wahl. Wenn chronischer Alkoholismus oder andere chronische Vergiftungen das Ahnenerbe antasten, und nicht minder, wenn Syphilis und Gonorrhöe mit heimtückischer Ansteckung drohen, ist die Verlobung aufs dringlichste zu widerraten. Sie ist es ferner, wenn schlimme Vererbungskrankheiten, namentlich schwere Geisteskrankheit, wie Jugendirresein, epileptische Verblödung, sichtlicher Schwachsinn, schlimme psychopathische Veranlagung oder Entartungshysterie, den Stammbaum zerwühlen, und das umsomehr bei einer Verwandtschaft, die das Zusammentreffen verborgener Anlagen befürchten läßt. Sie ist es endlich, wenn die eheliche Treue und die Treue zum Sinn der Ehe und zu den Lebensgesetzen, mit denen der Schöpfer der Natur sie umgab, nicht gesichert erscheinen. Unter allen Eheberatern sind sachkundige, selbstlose Ärzte und Seelsorger die besten Zeugen, und unter allen Zeugnissen ist das Gesundheits- und Sittenzeugnis das wichtigste. Und in den Zeugnissen selbst gilt Geist mehr als Körper, Tugend mehr als Wissen, und unvergleichlich, weil allein unvergänglich, sind in jedem Fall Ewigkeitswerte.

In der Ehe kann nur die eheliche Treue und, wenn es die Kinder der Zukunft oder die gegenseitige Liebe erheischen, opferstarke Enthaltsamkeit das Ahnenerbe schützen. Beiden gilt ein gleiches Gesetz, und der Mann sei, wie der Epheserbrief verkündet, ein „Erlöser“! Ein typisches Beispiel schlimmer Bedrohung eines Familienstammes durch Syphilis, das mir unter vielen gelegentlich eines meiner Vorträge in Großstädten begegnete, sei auch hier berichtet[1]. Eine Mutter kam zu mir mit einem dreijährigen Kinde, das ängstlich weinte. Ich nahm es zu mir, schenkte ihm etwas.

[1] Aus meiner eben erschienenen Schrift: Kind und Volk. (151 S. u. 1 Tafel.)
[2] Freiburg 1919, Herder.

Da lächelte es für einen Augenblick, um dann wieder voll Angst zur Mutter zu fliehen. „Hören Sie meine Geschichte", so sagte die Mutter zu mir. „Wir lebten in glücklicher Ehe. Gott schenkte uns zwei gesunde Kinder. Dann unternahm der Vater einen Schritt, nur ein einziges Mal, der uns ins Unglück stürzte. Das dritte Kind starb, ehe es geboren wurde, und ich selbst lag ahnungslos sechs Wochen krank darnieder. Das vierte Kind lebte, als es geboren wurde, doch starb es nach elf Wochen, mit Geschwüren bedeckt. Und dieses hier ist mein fünftes Kind. Es wird mit Quecksilber behandelt. Ach, sagen Sie mir, ob ihm jenes traurige Schicksal nervöser Entartung bevorsteht, das Sie gestern Abend in Ihrem Vortrage zeichneten?" Als sie mich verließ, fügte die arme kranke Frau hinzu: „Der Vater hat ja alles bereut. Aber das Vertrauen ist hin, hin für immer. Und das ist unerträglich."

Wird jedoch gegen menschliche Voraussicht ein Kind geboren, das die Zeichen der Minderwertigkeit trägt, dürfen wir nie vergessen, daß keinem mehr als ihm das Wort gilt, das der kinderfreundliche Welterlöser sprach: „Was ihr dem geringsten meiner Brüder tut, das habt ihr mir getan." Auch wenn es vom Aussatz umhüllt wäre, bliebe sein Seelchen ein Ebenbild des Schöpfers, der ihm gewiß in der Ewigkeit umso reichlicher gewährt, was ihm auf Erden versagt blieb. Es ist auch wohl zu bedenken, daß nicht selten in einem schwächlichen Körper ein überragender Geist wohnt. Und manches Kind, das die Rassenhygiene verworfen hätte, ist trotz allem ein brauchbarer Mensch geworden, ja, wie z. B. ein Chateaubriand, ein leuchtender Stern, dessen Glanz nicht erlischt. Doch dürfen solche und ähnliche Trosterwägungen kein Freibrief des Leichtsinns sein. Kluge Voraussicht auf Grundlage von Wahrscheinlichkeiten, die sonst die Menschen bei bedeutenden Entschlüssen bestimmen würden, gilt auch hier als Gewissenspflicht. Das Lebensglück von Menschen und vielleicht das Wohl und Wehe von Generationen sind in Frage.

Soweit die Familien seiner bedürfen, ist auch der Staat, dessen einziges Ideal das Volkswohl sein muß, verpflichtet, mit seinen großen Mitteln die „biologische Rasse" des Volkes und ihren einzigen Urquell, die naturtreue Familie, zu hüten. Nicht durch Eheverbote und gewisse Experimente, die trotz aller Anpreisung anderswo kläglich versagten, und die nicht einmal in den Vererbungstatsachen eine genügende Rechtfertigung finden. Erst recht nicht durch Einrichtungen, die die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe vernichten und alle „Zucht" in Unzucht wandeln.

Nein, die Rassenhygiene des Staates sei anderer Art und ganz großzügig. Freilich soll er sorgen, daß Geisteskranke und psychopathische Verbrecher, die nicht mehr für die Ordnung zu gewinnen sind, in Anstalten der Liebe gesammelt werden, wo ihnen keine Möglichkeit mehr bleibt, Nachkommen mit gleichen Anlagen zu belasten. Auch den Alkoholismus und die andern Volksseuchen soll er nicht durch widerwärtige Halbheiten, sondern mit aller Gründlichkeit und mit heilender Fürsorge zu bannen suchen. Doch sein Hauptbemühen gelte der positiven Rassenhygiene. Die Familie soll überall jene Lebensbedingungen finden, die zu ihrer naturtreuen Gestaltung unerläßlich sind. Aus einem großen Programm kann hier nur der wichtigste Ausschnitt genannt werden. Er betrifft die Wohnungs- und Siedelungsfrage. Wir begrüßen die edeln Bemühungen von Professor Dr. Sering (Berlin) um die Siedelungsgesetzgebung. Möchten recht bald viele körperlich und seelisch gesunde Menschen, die eine naturtreue Familie zu gründen entschlossen sind, die Möglichkeit haben, das Ideal zu verwirklichen. Der Gedanke von „bäuerlichen Lehen", wie ihn Dr. Lenz seit Jahren empfiehlt, und eine Ordnung des Erbrechts und der Steuerverteilung, die den Kindersegen als Segen erscheinen läßt, wird die schweren Schädigungen, die Familie und Volk in ihren innersten Grundlagen getroffen haben, wieder ausgleichen helfen. Nur die Wiedergeburt der naturtreuen Familie in gesunder Lebenslage kann die Wiedergeburt unseres Volkes sichern.

Gleichsam wie eine unheilkündende Wolke am sonnenhellen Himmel erscheint am Schluß von Haydns „Schöpfung" die leise Warnung: „O glücklich Paar und glücklich immerfort, wenn falscher Wahn euch nicht verführt, noch mehr zu wünschen als ihr habt, und mehr zu wissen als ihr sollt." Ach! Der Römerbrief spricht es aus, was auf uns allen lastet: Die Sünde, die wir nicht persönlich begingen, doch die durch der Stammeltern Ungehorsam unser aller Erbe wurde, als Strafe und Schuld zugleich, als ein Zustand der Abkehr von Gott, der in jedem Menschen das Erwachen der bösen Begehrlichkeit zur unabwendbaren Folge hat. Doch, ubi abundavit delictum, superabundavit gratia — der Fülle der Sünde entspricht eine Überfülle der Gnade! (Röm. 5, 20.) Fremd werden manchem diese Sätze klingen, und doch bei allem Geheimnis, das Erbsünde und Erlösung umschleiert, wer vermöchte das Menschenherz und die Entartung der Zeit zu verstehen, wenn er dieses Licht des Offenbarungsglaubens auslöscht? Soll das Menschenherz die Begehrlichkeit überwinden und durch Opfer die Entartung besiegen, bedarf es nicht nur der Einsicht in das

Gebot seines Schöpfers, sondern mehr noch der Willenskraft, dem Gebot zu genügen. Die Erfahrung aller Zeiten hat es bewiesen, daß die Menschen für gewöhnlich das Gebot der naturtreuen Familie, das vor allem Leben und Erziehung des Kindes, hingebende und schonende Liebe, Einheit und Unauflöslichkeit des Bundes umgreift, weder in ungetrübter Klarheit bewahren noch in der Not des Lebens und in schwerer Versuchung verwirklichen ohne die Erleuchtung und übernatürliche Kraft der Gnade Christi. Wo das katholische Volk lebendig weiß, was sein Katechismus über die Verlobung und über das Sakrament der Ehe zu sagen hat, und wo seine Seelsorger darüber wachen, daß die staunenswerten Ehegesetze des kanonischen Rechtes restlos erfüllt werden, brauchen wir nicht zu fürchten, daß jemals das Ahnenerbe im Schoße der Familie entartet. Die Hoffnung des kinderärmsten Frankreich liegt einzig und allein — wie wir früher darlegten [1] — in den kinderreichen Oasen, die noch heute mitten in der Wüste des Unglaubens durch die Treue zum uralten Glauben befruchtet werden. Es ist ausgeschlossen, daß es für uns ein anderes Heil gibt — und das um so weniger, weil die Gegenwart auf einer Zeit ruht, die so gefährliche Bergleute wie ein Zola, Tolstoi, Dostojewski, Ibsen, Nietzsche unterminieren, und von der ein Albert Soergel sagt: „Sie ist keine große Flut, die trägt, sie ist ein Strudel, der hinabzieht. Sie ist nicht Ordnung, sie ist Chaos." [2] Wahrlich, Wahnsinn und Verbrechen wäre es, wollte man im Namen der Freiheit die Gewissen knechten, indem man Familie und Volk der seelischen Lebenskraft beraubt: der Religion der Vorzeit.

---

[1] Stimmen der Zeit 93 (1917), 510—533.

[2] Dichtung und Dichter der Zeit (Leipzig 1916, Voigtländer) 157.

Hermann Muckermann S. J.

Übersicht.

Der Bolschewismus.

Der Bolschewismus ist nicht eine Weltfrage, er ist die Weltfrage. Seine vielverzweigten knorrigen Wurzeln liegen in den alles menschliche Vermögen überschreitenden Leiden, Opfern und Entbehrungen des langen Weltkrieges.

Die physischen und psychischen Widerstandskräfte sind allenthalben zermürbt. So finden die bolschewistischen Ideen einen wohlvorbereiteten Nährboden bei allen Völkern, den besiegten, den neutralen, auch bei den siegreichen.

Für Deutschland ist die Gefahr bereits brennend geworden. Deshalb erscheint eine genaue Orientierung als ein Gebot der Stunde, zumal die Bolschewisten nicht allein alles für Fabel erklären, was Ungünstiges über den Bolschewismus verlautbart, sondern ihre Wahnlehre als Heilmittel aller Übel anpreisen und als sichere Eingangspforte zum Himmel auf Erden verherrlichen.

So dürfte wohl eine Übersicht über die bisherige Literatur am Platze sein und allgemeineres Interesse beanspruchen [1]. Zunächst einige Notizen über die theoretische Begründung und programmatische Festlegung des Bolschewismus.

Abgesehen von den Reden Lenins und Trotzkis dient besonders die Schrift „Staat und Revolution", in der Lenin eine theoretische Begründung des bolschewistischen Programms versucht und den Nachweis führen will, daß der Bolschewismus die einzige konsequente Durchführung der Marxschen Ideen darstellt [2]. Er wendet sich hier besonders gegen Kautsky, den „Helfer der Weltbanditen", der sich seinerseits für den gemäßigten Sozialismus ebenfalls auf Marx beruft. Während man vielfach den Parteinamen Bolschewiki dahin erklärt, daß diese im Gegensatz zu den Menschewiki, die weniger (= mensche) weitgehende Forderungen aufstellen, mehr (= bolsche) verlangten, schreibt Lenin S. 120: „Bolschewik (Mehrheitler) drückt nichts weiter aus als den rein zufälligen Umstand, daß wir 1903 auf

---

[1] Über die Vorgeschichte bis zur Revolution von 1905 bietet Genaueres: Angelo Rappoport, Pioneers of the Russian Revolution (London 1918), und über die Periode Kerenski-Korniloff, März bis Oktober 1917, E. P. Stebbing, From Czar to Bolschewik (London 1918).

[2] Staat und Revolution, Bern 1918. Andere Ausgaben Berlin 1918, Petrograd 1918. — Zur Kritik vgl. Gerlich, Der Bolschewismus als Konsequenz des Marxismus: Süddeutsche Monatshefte Januar 1919, 235 ff. Über den Hauptstreitpunkt: Demokratie oder Diktatur, vgl. Kautsky, Volksherrschaft oder Gewaltherrschaft (u. a. Titel: Der neue Staat, Demokratie oder Diktatur), Verlag der Weißen Blätter, Berlin-Bern (46 S., ohne Jahr), besonders S. 28 ff.

dem Brüssel-Londoner Kongreß die Mehrheit hatten." Der offizielle Name sei jetzt „Kommunisten (Bolschewiki)." [1] In seinem Buche über die nächsten Aufgaben der Sowjetmacht [2] drückt Lenin die persönliche Arbeit herunter auf das Niveau der rein mechanischen. Das gilt sowohl von der physischen Arbeit als auch von der geistigen. Diese Mechanisierung — so meint Schiemann, Die Asiatisierung Europas S. 4 —, die ganz im Sinne Tolstois zu einen Rückgang der Menschheitskultur und zum schließlichen Verzicht auf sie führen muß, ist die durch seine russische Abstammung bedingte, gewaltige und eigentliche Gefahr des Bolschewismus. Der Klassenkampf des Bolschewismus ist nicht ein Wirtschaftskampf, sondern ein Kulturkampf.

Das krampfhafte Bemühen Lenins, die bolschewistische Diktatur des Proletariats als eine Verwirklichung Marxistischer Gedanken darzustellen, hält Schiemann für mißglückt. Wenn man Lenin einen Marxisten nenne, so müßte man einen Kurpfuscher, der ein zur Einspritzung bestimmtes Kochsches Serum seinen Patienten zur Einnahme verabfolgt, als Schüler Kochs bezeichnen. Im allgemeinen geht Lenin darauf aus, den Staat, der bisher nur ein Apparat zur Unterdrückung der einen Volksklasse durch die andere gewesen, langsam absterben zu lassen durch die vollständig durchgeführte Kommune. Einstweilen könne man den Staat noch nicht entbehren, deshalb sei die Diktatur des Proletariats notwendig. In der Schrift „Werden die Bolschewiki die Staatsgewalt behalten?" [3] erklärt Lenin: Wer nicht arbeitet, braucht auch nicht zu essen. Jede bürgerliche Familie erhält ein Arbeitsbuch, in welches die Arbeitsleistung der Familie von der Leitung eingetragen und von der Räteregierung des Ortes beglaubigt wird. Fehlt die Eintragung oder Beglaubigung, so wird die Brotkarte für die Wochenration verweigert, das noch etwa verbliebene Barvermögen konfisziert.

Kurz zusammengefaßt hat Lenin seine Lehre in den „Thesen über die sozialistische Revolution und die Aufgaben des Proletariats während seiner Diktatur

---

[1] Übereinstimmend damit Rysto, Bolschewisten-Spiegel 4, und Mataja in der Reichspost (Wien) Nr. 76, 16. Februar 1918: Majorität heißt russisch bolschinstwo, Minorität menschinstwo. Lenins Ansicht, die durchdrang, trat für die strenge Absonderung der Sozialdemokraten von den bürgerlichen revolutionären Elementen ein. Der Ausdruck Maximalisten für Bolschewiken, so schreibt Mataja, wird falsch angewendet, der Ausdruck Minimalisten für Menschewiken ist sinnlos und unrichtig.

[2] N. Lenin, Die nächsten Aufgaben der Sowjetmacht, Berlin 1918.

[3] N. Lenin, Werden die Bolschewiki die Staatsgewalt behalten? Petersburg 1917. Lenin veröffentlichte ferner „Bericht und Schlußrede an die Arbeiter- und Soldatenräte auf deren drittem Kongreß", Petrograd 1918, hier Genaueres über die Räte. Über die Bauernkomitees: „Wie die Sozialrevolutionäre das Volk betrogen und was die neue Bolschewiki-Regierung dem Volke gab", und „Rede über die Agrarfrage." — Die näheren Bestimmungen über die „Dorfkomitees der Dorfarmut" gibt das „Dekret von der Organisierung und Versorgung der Dorfarmut" in der Isvestija vom 15. Juni 1918, übersetzt in Südd. Monatshefte, Jan. 1919, 288 ff.

in Rußland"[1]. Hier gibt er auch knappe Definitionen, so z. B. der Vaterlandsverteidigung: sie ist nichts anderes als Erweiterung der Grenzen des Raubstaates; hier verteidigt er die Unterdrückung der Rechte des Bürgertums und aller seiner Freiheiten als selbstverständliche Folgerung aus der proletarischen Diktatur usw.[2]

Eine helle Beleuchtung erfahren diese Thesen durch das praktische Aktionsprogramm der Bolschewiki, das Bucharin zusammengestellt hat. Eine deutsche Ausgabe veranstaltete Mitte 1918 der Züricher Nationalrat Fritz Platen[3]. Mit Berufung auf das kommunistische Manifest von Marx: „Mögen die herrschenden Klassen vor einer kommunistischen Revolution zittern, die Proletarier haben in ihr nichts zu verlieren als ihre Ketten", zieht das Programm konsequente Forderungen aus der von Marx gepredigten „Diktatur des Proletariats". Nur das Proletariat hat das Recht zu herrschen, mit diesem Recht ist eine Freiheit der Bourgeoisie unverträglich. Deshalb darf es für das Bürgertum keine Freiheit der Person, der Bewaffnung, der Presse, der Versammlung geben. In die Rote Armee dürfen keine Bürgerlichen zugelassen werden. Mit der „heiligen Gewalt" des Proletariats müssen die Bürgerlichen vernichtet werden, daß sie sich nicht wieder rühren können. Die ganze Macht liegt nur in der Hand der Sowjets (Räte), die von den Arbeitern an den Stätten der Arbeit gewählt werden. In dem Kapitel „Kirche und Schule" wird die Religion als Gift für das Volk bezeichnet mit der Berufung auf die Feststellungen der modernen Wissenschaft. „Der Glaube an Gott ist das Abbild der niederträchtigen irdischen Beziehungen", des Sklaventums. Die Religion muß bekämpft werden, deshalb darf kein Geistlicher Gehalt beziehen und in der Schule geduldet werden, wie das schon in Rußland verwirklicht sei.

Wie dieses Programm ausgeführt wird, zeigt dann zunächst die bolschewistische Gesetzgebung, die für Verständnis und Beurteilung des Bolschewismus von großer Bedeutung ist. Hier kann zunächst dienlich sein die Schrift des Justizrats Klibanski über den Kommunismus in Rußland[4]. Klibanski

---

[1] Auch als bolschewistische Werbeschrift einzeln gedruckt, so z. B. anonym in Zürich, Buchhandlung Freie Jugend, 1918 (8 S.).

[2] Über die Persönlichkeit Lenins liegt bisher wenig Zuverlässiges vor. Sein eigentlicher Name ist Wladimir Oulianoff, so unterzeichnet er die Gesetze. Einer seiner Brüder wurde wegen eines Attentats auf den Zaren hingerichtet. Er hat früher mehrere ökonomische und statistische Werke verfaßt und ist jetzt nahe 50 Jahre alt. Vgl. Ed. Al. Ross, Russia in upheaval (New York 1918) 335. Zu seiner Charakteristik s. N. Rubekin in der Internationalen Rundschau März 1918.

[3] N. Bucharin, Programm der Kommunisten (Bolschewiki). (118 S.) Bern 1918 (andere Ausgabe Moskau 1918). Vgl. „Deklaration der Rechte des arbeitenden und ausgebeuteten Volkes", Prawda 18. Januar 1918, übersetzt in Süddeutsche Monatshefte Januar 1919, 270 ff.

[4] Der Kommunismus in Rußland und die Diktatur des Proletariats. Nach der Broschürenliteratur ihrer geistigen Urheber. Von Justizrat Klibanski (14 S.) Berlin 1919.

wertet besonders die Gesetzgebung der Bolschewisten, die er demnächst teils in systematischer Darstellung, teils in wörtlicher Übersetzung herausgeben wird. Neben einer neuen Analyse der Schriften Lenins und Trotzkis beleuchtet Klibanski den Vernichtungskampf gegen die Bürger durch die Anführung der betr. Gesetze, so zum Beispiel durch das Gesetz betr. die „Einsetzung einer Wohnungskommission für die Stadt Moskau und Umgebung" vom 14./27. Juni 1918 (G. S. Nr. 48 Art. 571). Diese Kommission hat die Aufgabe, „die parasitischen Elemente", d. h. die bürgerlichen Einwohner, nicht nur aus ihren Wohnungen, sondern auch aus der Stadt Moskau und dem 25 Werst weiten Umkreise zu entfernen. Wie diese Maßregel durchgeführt wird, darüber berichten Personen, die soeben aus Moskau nach Berlin entkommen sind: bei Nacht und Nebel erscheinen Bewaffnete in der Wohnung und exmittieren die Familie, ohne daß sie etwas andres, als was sie auf dem Leibe trägt, mitnehmen darf. Die so geräumte, aus sieben bis acht Zimmern bestehende Wohnung wird von drei bis vier Arbeitern in Besitz genommen und die Wohnungseinrichtung beim herrschenden Mangel an Heizmaterial zerschlagen und als Brennholz verwendet. Bei Durchführung der Arbeitspflicht bestimmt die Obrigkeit nicht allein Arbeitszeit, sondern auch Arbeitsort, und so wird die Arbeitspflicht zur vollständigen Sklaverei.

Von bolschewistischer Seite liegen mehrere Publikationen über ihre Gesetzgebung vor. Der Bolschewist Alex Schreider in Moskau veröffentlichte Juni 1918 einen Kommentar über die bolschewistische Gerichtsorganisation mit Beifügung der Texte der Gesetze vom 24. November 1917, 21. Februar 1918 usw. Er behandelt u. a. die Grundsätze, Kompetenzen, Prozeßverfahren und Exekution. Diese Gesetzgebung erscheint ihm als das Unterpfand eines neuen Lebens und eines neuen Glücks [1].

Reichhaltiger ist eine andere, anonyme Aktenpublikation, die, wie aus den kurzen Kommentaren hervorgeht, ebenfalls von bolschewistischer Seite stammt. Auf kurzem Raum wird hier der Text von 12 Gesetzen geboten, darunter sehr wichtige, wie die über die Abschaffung des Großgrundbesitzes, den Achtstundentag, die Nationalisierung der Banken und Trennung der Kirche vom Staate und der Schule von der Kirche [2].

Am wichtigsten sind die Leistungen des Bolschewismus. Bei den Literaturangaben schließen wir alle anonymen Berichte aus. Es liegen vor Zeugnisse von Augen- und Ohrenzeugen, von Männern, die den verschiedensten Berufsständen und Nationen angehören.

Von den deutschen Zeugnissen verdient Beachtung das des Hamburger Großkaufmanns Rudolf Petersen, der im zweiten Halbjahr 1918 fünf Monate in

[1] Al. Schreider, L'organisation judiciaire de la Russie des Soviets (Genève 1918) 119.

[2] Recueil de documents et d'actes. L'œuvre sociale et politique du Gouvernement Socialiste de Russie. Fasc. 1. Décrets fondamentaux. Genève, Imprimerie des Unions Ouvrières, Juli 1918. (32 S.)

Moskau weilte, wo er, mit der Leitung der mit der Heimschaffung der Gefangenen betrauten Kommission beschäftigt, in steter Verbindung mit der bolschewistischen Regierung war. Persönlich stand er mit den Vertretern dieser Regierung in angenehmen Beziehungen. Sein Urteil ist, wie er ausdrücklich hervorhebt, durch persönliche Feindschaft nicht beeinflußt. Er hat es für seine Pflicht gehalten, zu sprechen, um Deutschland „vor dem Martyrium zu bewahren, unter dem ich fünf Monate ein ganzes Volk habe bluten sehen". Es handele sich nicht nur um materiellen Wohlstand: „Religion und Freiheit stehen auf dem Spiel" [1]. Im einzelnen schildert dann Petersen die Annullierung sämtlicher Staatsanleihen, Obligationen und Aktien, die gewaltsame Beschlagnahme aller Banken, Fabriken, Wohnhäuser usw. ohne jede Entschädigung, die Auflösung der Nationalversammlung (Konstituante), die vollständige Unterdrückung der Preßfreiheit, die Hinrichtung von Hunderten und Tausenden selbst offiziell für unschuldig erklärter Menschen, restlose Verteilung des Großgrundbesitzes unter die Bauern, Strafexpeditionen gegen die Bauern, die ihr Getreide nicht hergeben wollen, Zerstörung aller Produktion in der Stadt und auf dem Lande, allgemeine schreckliche Hungersnot.

Eine ganze Reihe von instruktiven Schilderungen des Bolschewismus verdanken wir dem unermüdlichen Elsässer Dr. E. Stadtler, der während seiner zweijährigen Kriegsgefangenschaft in Rußland einen guten Einblick in die Verhältnisse gewonnen hat [2]. In der Schrift „Bolschewismus und Wirtschaftsleben" führt Stadtler aus: Die Losung war revolutionäre Vernichtung des Weltkrieges, letztes Ziel die soziale Weltrevolution. Das Programm Lenins zeigt tollkühnes Zielbewußtsein: Desperado-Politik mit machiavellistischer Hinterlist bei der Wahl der Mittel. Die bolschewistische Wirtschaftspolitik mit ihrer in rasendem Tempo und wider bessere Einsicht erfolgten Sozialisierung wird im einzelnen in ihrem vollständigen Fiasko vor Augen geführt. Nach Russkoje Slowo vom 19. Oktober 1918 waren bis dahin schon 1000 Unternehmungen stillgelegt und 300 000—400 000 Arbeiter arbeitslos. Nach Sarija Rosskije vom 25. Juni 1918

---

[1] Der Wortlaut abgedruckt in der Berliner Zeitschrift für Bank- und Börsenwesen „Bank-Archiv" Nr. 5, 1. Dezember 1918. — Für weitere Kreise schrieb Karl Liebherr: „Der Bolschewismus in Rußland und Deutschland. Nach seinem Wesen, Wirken und Werden volkstümlich dargestellt." 71.—100. Tausend. Berlin, Kranz-Verlag ohne Jahr. (32 S.) — Ebenso für weitere Kreise ist berechnet die Schrift von Dr. W. (Wulff?): „Was uns droht! Der Bolschewismus, wie er wirklich ist. Eine Warnschrift für das deutsche Volk". Dresden 1919. (48 S.) Sehr treffend sind die Bemerkungen des Verfassers über die russische Volksseele.

[2] „Bolschewismus und Wirtschaftsleben" (40 S. ohne Ort und Jahr). In den „Revolutionären Streitfragen", herausgegeben und verlegt vom Generalsekretariat zum Studium und zur Bekämpfung des Bolschewismus (antibolschewistische Liga). Berlin W 35, Lützowstraße 107, erschienen von Stadtler: „Der Bolschewismus und seine Überwindung" (1918, 20 S.). „Der kommende Krieg. Bolschewistische Weltrevolutionspläne" (1919, 16 S.). „Ist Spartakus besiegt? Der Bolschewismus als weltpolitisches Problem" (1919, 20 S.). (Kommissionsverlag A. Grübel, Berlin C 2.)

lieferte der reiche Bogoslowsk-Bezirk (Ural) anstatt monatlich 250 000 Pud Eisen (Pud = 16 Kilogramm) Ende Juni nur 20 000 Pud, und dies trotz eines staatlichen Vorschusses von 18 Millionen Rubel. In einem andern Uralbezirk waren um dieselbe Zeit alle fünf Hochöfen ausgeblasen. Ähnliche Miseren im Eisenbahnwesen, Landbau, in der Finanz- und Handelspolitik. Die Arbeiter können für ihre hohen Löhne nichts kaufen und müssen hungern. Das russische Wirtschaftsleben ist verwüstet: der Bolschewismus war sein Totengräber. Was Stadtler über den geistigen Wurzelboden der bolschewistischen Bewegung in Deutschland ausführt, verdient alle Beachtung.

In „Bolschewismus und seine Überwindung" (Vortrag gehalten am 1. November 1918 in Berlin) legt Stadtler die Genesis des Bolschewismus dar, ferner Lenins Politik und Taktik. Lenin hat uns den Brester Frieden aufgedrungen, nicht wir ihm. Es war einer der allergrößten Fehler der deutschen Ostpolitik, daß man sich die politische Taktik in den Ostfragen von der Rücksichtnahme auf den Bolschewismus diktieren ließ. Nach Stadtler war der Friedensradikalismus eine Vorstufe des Bolschewismus. Ihm erlagen die Türkei, Bulgarien, Österreich und Deutschland. Im Friedensradikalismus kommt zum Ausdruck die anarchische Reaktion gegen den Weltkrieg und die sozialistische Reaktion auf die politischen und wirtschaftlichen Erschütterungen im Gefolge der Auslösung des Weltkrieges. Die Gefahr ist Weltgefahr, am größten zunächst für Deutschland. Ihr muß begegnet werden durch Einsenkung der Volkssouveränität nicht wie bisher nur auf die durch den Parteiapparat in Wahlatome aufgelöste Masse, sondern durch Einsenkung dieser Volkssouveränität in die organisierte Gesellschaft. Das Proletariat muß dabei einer der Grundpfeiler des gesellschaftlich fundierten Staatsneubaues sein. Zugleich mit der organisch eingefügten Arbeiterschaft müssen auch die anderen Stände eine organische Funktion gewinnen: neben der Massenvertretung Ständevertretung. Auf dem Gebiete der Sozialisierung kann der anarchische Bolschewismus nur überwunden werden durch eine organisch geordnete Überwindung des Kapitals. Der große Besiegte in diesem Weltkrieg — so sagt Stadtler — ist nicht so sehr Rußland, ist auch nicht das Zentralstaatensystem, der große Besiegte ist der alte Kapitalismus des 19. Jahrhunderts. „Zwar siegt vorerst der Ententekapitalismus. Aber das ist ein Pyrrhussieg. Denn auch der Ententekapitalismus wird von der sozialen Weltrevolution, als die sich der Weltkrieg erweist, erschüttert und geschichtlich überwunden werden." Je mehr wir uns dem Frieden und dem Neuaufbau nähern, desto klarer wird auch werden, daß die Entente trotz des Sieges an dem ehernen Zwang der Überwindung des alten Wirtschaftssystems nicht vorbeikommt.

In dem „kommenden Krieg" (Vortrag geh. 7. Januar 1919 zu Berlin) behandelte Stadtler die bolschewistischen Weltrevolutionspläne, und in dem Vortrag vom 23. Jan. 1919 „Ist Spartakus besiegt?" den Bolschewismus als weltpolitisches Problem, also die Außenpolitik des Bolschewismus. In dieser war Lenin nach Stadtler bisher siegreich sowohl gegen Deutschland wie gegen die Entente. Der Imperialismus des russischen Bolschewismus knüpft an die panslawistischen Instinkte des russischen Volkstums an und peitscht sie auf zum Siegeslauf durch die Welt, zuerst nach

Deutschland, wo die deutschen Bolschewisten sich mit den russischen vereinigen, dann gegen die Entente, die mit ihren ebenfalls durch den langen Krieg zermürbten Truppen einen neuen Weltkrieg gegen die 300 Millionen der vereinigten Panslawisten (Russen, Polen, Tschechen) und der deutschen Bolschewisten nicht führen kann. So wird die Weltrevolution Tatsache. Indem die Entente die Deutschen zum Rückzug aus den Randstaaten zwang und durch die Aushungerung Deutschlands den deutschen Bolschewismus tagtäglich fördert, hat sie den Bolschewismus außerordentlich gestärkt und an ihrem eigenen Grabe geschaufelt. Jeder von Deutschland und jeder von der Entente aufgegebene Posten im Osten wird sofort Vorposten der Weltrevolution nach dem Westen hin. Der polnische Bolschewismus bereitet sich schon vor, den polnischen Imperialismus zu stürzen und dem russischen Bolschewismus die Hand zu reichen. In Deutschland haben es die deutschen Spartakisten und die russischen Bolschewisten, die, weil der Ostschutz versagt, ungehindert die deutsche Grenze passieren, ganz besonders auf wilde Streikbewegungen abgesehen. Die Lohnsteigerungen und Preissteigerungen, diese Schrauben ohne Ende, werden von ihnen künstlich angetrieben, damit keine Beruhigung eintrete und der Sieg des Bolschewismus erleichtert werde. Indem die Entente Rußland sich selbst überläßt, offenbart sie ihre ganze Hilflosigkeit gegenüber dem russischen Bolschewismus. Ihr Siegesrausch und ihr Imperialismus läßt sie gar nicht die furchtbare Gefahr begreifen. Für die deutsche Auslandspolitik bietet diese wirklich bestehende Gefahr eine starke Waffe, um bei den Friedensverhandlungen fest aufzutreten. Zu ähnlichen Folgerungen kommt Caesar von Schilling in seiner Schrift über den bolschewistischen Imperialismus [1]. Er folgert die Notwendigkeit des expansiven Charakters des russischen Bolschewismus vor allem aus dem russischen Nationalcharakter, aus der panslawischen Begehrlichkeit, die in ihrer ersten Periode bis 1878 eine durchaus revolutionäre nationale Bewegung gewesen. Zweitens werde der expansive Charakter durch die wirtschaftlichen Verhältnisse in Rußland bedingt. Diese sind durch die überstürzten und unsinnigen Maßregeln durchaus zerrüttet. Der Bankrott des Bolschewismus im Innern treibt den Bolschewismus nachhaltig zur Expansion nach außen. Dazu nötigen drittens die militärischen Verhältnisse. Die arbeitslosen Massen werden in die Rote Armee eingestellt. Durch schonungslosen Terror und durch die allgemeine Aushebung im Herbst 1918 ist es gelungen, eine wohldisziplinierte große Armee aufzustellen, vorerst zur Defensive, jetzt bereits zur Offensive. Die harten Waffenstillstandsbedingungen der Entente haben dem Bolschewismus wesentliche Dienste bei der Reorganisation der Armee geleistet; denn die Bolschewisten benutzen diese Bedingungen zur Agitation, um den Massen klar zu machen, was einem Volke droht, wenn es gegen die Entente unterliegt. Die Randgebiete wurden besetzt, das Siegesvertrauen der Roten Armee gestärkt, die Ernährungsbasis der Armee erweitert. Die schlagfertige Rote Armee ist bei der Kriegsmüdigkeit aller übrigen Völker einer der Umstände, der die Auslandspolitik des Bolschewismus unmittelbar zur expansiven Entfaltung treibt.

---

[1] Der Imperialismus der Bolschewiki von Caesar von Schilling. (14 S.) Berlin 1919.

Nicht wesentlich verschieden von Stadtler und Schilling sind die Ausführungen von Paul Schiemann in seinen beiden Schriften „Massenelend“ und „Die Asiatisierung Europas“ [1]. Schiemann, der im russischen Heere stand, schildert Propaganda, Herrschaft und Idee des Bolschewismus, ferner sein Verhältnis zum Sozialismus und zum Bolschewismus in Deutschland. Bei den Verheerungen des Wirtschaftslebens stellt er fest, daß garnicht und am wenigsten gelitten haben die eigentlichen Blutsauger, die Schieber und Kriegsgewinnler. Sie besorgen zum größten Teil die Ernährung der Städte. Das Elend hat nicht allein den Bürger, sondern im gleichen Maß den Arbeiter getroffen, ein Elend, wie es zu zaristischen Zeiten nicht gekannt war. Das Vorgehen gegen die Bauern hat Blutvergießen, aber kein Brot geschaffen. Die Gefahr des Bolschewismus geht aber weit über das Wirtschaftsleben hinaus. Der Bolschewismus ist eine große Gefahr für die ganze Kultur, denn aus einer aszetischen Weltanschauung rein asiatischer Formung stammend leugnet der Bolschewismus den Fortschrittsgedanken und drängt zu einer Vernichtung der Menschheitskultur überhaupt, er wird die Asiatisierung Europas bringen [2]. Der russische Machtbegriff ist ein anderer als der Westeuropas. Der vordringende Bolschewismus bringt den asiatischen Machtbegriff mit sich, wie ihn einst Attila und Dschingis-Chan bis vor die Tore der germanischen Welt brachten und Europas Kultur bedrohten. Gelingt es dem deutschen Volke, das starke asiatische Gift zu überwinden und einer neuen sozialen Weltordnung zum Siege zu verhelfen, dann kann es die im Weltkriege erlittene Niederlage auf geistigem Gebiete wettmachen und zur geistig führenden Nation werden. Mißlingt das, dann wird die asiatische Weltanschauung des Bolschewismus siegen und ganz Europa in den Abgrund einer neuen Barbarei stürzen.

Dr. Walter Lessing-Petersburg sieht in seiner kleinen Schrift über den Bolschewismus [3] nicht die einseitige Liquidation des Weltkrieges für die Besiegten, sondern darüber hinaus den aus dem Weltkrieg geborenen Zersetzungsprozeß eben dieses Weltkrieges. Seine näheren Angaben über den Verfall der Industrie, die Desorganisation des Handels und Verkehrs, Vernichtung der Werte, den Bankrott der Agrarpolitik decken sich mit denen der übrigen Schriften. Aber, meint er zum Schluß, der Bankrott der bolschewistischen Wirtschaftspolitik in Rußland wird noch lange nicht den Bankrott ihrer Machtpolitik zur Folge haben. Diese ist stärker als je zuvor und bildet eine große Gefahr für Deutschland. Vernichtet uns der bolschewistische Osten, so ist unrettbar die Weltrevolution, d. h. das Weltchaos, die Folge.

---

[1] Massenelend. Russische Erfahrungen und deutsche Besorgnisse, von Dr. jur. Paul Schiemann (30 S.), Berlin 1918. — Die Asiatisierung Europas. Gedanken über Klassenkampf und Demokratie, von Dr. jur. Schiemann (20 S.), Berlin 1919.

[2] Diese kulturfeindliche, aszetische Richtung des russischen Idealismus hat Schiemann in seiner Schrift „Das Fiasko der russischen Demokratie“ (Berlin 1918) ausführlicher behandelt und literarhistorisch belegt.

[3] Der Bolschewismus in Rußland und seine Wirtschaftspolitik, von Dr. Walter Lessing. (8 S.) Berlin 1919.

Ein lebendiges Bild der Bolschewiki in den ersten 14 Monaten ihrer Herrschaft gibt der Sozialist K. Nysto in seinem „Bolschewisten-Spiegel“[1]. Nysto stand jahrzehntelang der russischen Arbeiterbewegung nahe und in persönlichem Verkehr auch mit den radikalen Führern. „Er fühlt sich kompetent, ein Urteil abzugeben, und traut sich die Objektivität zu, unbeeinflußt von Klassenvorurteilen und der Voreingenommenheit abweichenden politischen Bekenntnisses dabei vorzugehen.“ Von den befreundeten bolschewistischen Diplomaten war ihm das bolschewistische Regiment als ein Eldorado gepriesen worden. Aber in diesem Eldorado fand er, als er hinkam, etwas ganz anderes: „Die früher Glücklichen sind in den Abgrund gestoßen worden, aber die Unglücklichen sind nicht glücklicher geworden. Ein Zug von Trostlosigkeit kennzeichnet das Antlitz der russischen Erde, und durch das gesamte öffentliche Leben geht eine Gedrücktheit, dehnt sich eine Leere, herrscht ein Fatalismus, wie sich all dies eben nur unter der Fuchtel einer Gewaltdiktatur ausprägen kann.“ „Will man erfahren, was Diktatur heißt, wie sie den Menschen erniedrigt, indem sie ihm Gewalt antut, wie sie alles Produktive und Schöpferische in der menschlichen Gemeinschaft hemmt oder gar ertötet, wie sie nur zu den bösen Instinkten spricht, wie sie die Brutalen und die Schmeichler emporzieht, die Feinen und Stolzen in die Einsamkeit stößt, wie sie überhaupt alles Gemeine, Schlammige an die Oberfläche bringt, — wer dies alles erfahren will, der gehe in das Rußland der Bolschewiki.“ Es ist nicht die Diktatur des Proletariats, wie sie Marx will, die sich auf die Majorität stützen soll, es ist die Diktatur über das Proletariat, und diese letztere hat wieder eine Diktatur über sich, die ausgeübt wird von der „Außerordentlichen Kommission zur Bekämpfung der Kontrarevolution“.

Nysto weist auf die vielen Verbrechen dieser Kommission hin und zeigt dann im einzelnen, wie der Bolschewismus auf allen Gebieten nur Lahmlegung, Niedergang und Ruinen geschaffen hat. Interessant sind u. a. auch seine Bemerkungen über die bolschewistischen Kunstbestrebungen[2].

Über die Beziehungen des Bolschewismus zu Deutschland hat das amerikanische Informationskomitee 70 Dokumente herausgegeben[3]. Aus diesen Dokumenten soll hervorgehen, „daß die jetzigen Leiter der Bolschewikiregierung, Lenin, Trotzki und Genossen, deutsche Agenten sind; daß die bolschewistische Revolution von dem deutschen Generalstab vorbereitet und von der deutschen Reichsbank finanziert wurde“. Einige dieser Dokumente sind aber sicher unecht.

---

[1] Bolschewisten-Spiegel. Spartakus ins Stammbuch! Eigene Erlebnisse und Beobachtungen im Lande der Bolschewiki von K. Nysto. (32 S.) Hamburg-Berlin 1919.

[2] Weitere Einzelheiten über die außerordentlichen Kommissionen, diese Organe des Terrors, von Hans Vorst im Berliner Tageblatt Nr. 563, 3. November 1918 und von Alfons Paquet in der Frankfurter Zeitung Nr. 335, 3. Dezember 1918.

[3] Die deutsch-bolschewistische Verschwörung. 70 Dokumente über die Beziehungen der Bolschewiki zur deutschen Heeresleitung, Großindustrie und Finanz, nebst einer Anzahl photographischer Reproduktionen. Herausgegeben vom Committee on public information United States of America (124 S.) Bern 1919.

Die Evening Post (16—18., 21. September 1918) hat verschiedene Bedenken geltend gemacht, und auch die mit der Untersuchung der Echtheit betrauten amerikanischen Geschichtsprofessoren heben in ihrem Urteil vom 18. Oktober 1918 in betreff mehrerer Dokumente hervor, daß sie „keine vertrauensvolle Erklärung bezüglich der Echtheit dieser Dokumente abgeben können". Instruktiv sind manche dieser Dokumente für die Schlangenwindungen der Spionage und Gegenspionage.

Über die in Rußland und im Auslande vielverbreitete Beschuldigung von Lenin und Trotzki als von Deutschland bezahlten Agenten hat der amerikanische Professor Edw. Roß in Rußland Untersuchungen angestellt, aber keinen Beweis gefunden. Die von einem französischen Blatt veröffentlichten Dokumente über deutsche Zahlungen an die bolschewistischen Führer hält er aus inneren Gründen für ein clumsy forgery [1].

Von nichtdeutschen Zeugnissen über die Leistungen des Bolschewismus verdient hervorgehoben zu werden dasjenige des holländischen Gesandten Oudendijk, der nach 25jähriger Tätigkeit in Rußland Ende 1918 nach Holland zurückkehrte und einen ausführlichen Bericht über das Regiment der Bolschewiki erstattete [2]. Es waren Russen zu ihm gekommen, denen man gesagt hatte, der holländische Gesandte könne ihnen helfen; sie brachen in seinen Armen vor Hunger und Elend zusammen. Wohlstand, Handel und Industrie sind vernichtet. Terrorismus und Willkür herrschen. Verhaftungen und Hinrichtungen sind zu keiner Zeit des Zarismus so zahlreich gewesen. Wucher und Schleichhandel überall, für die Massen sind die Preise unerschwinglich. Gearbeitet wird sehr wenig und nur für fabelhafte Löhne. Die Armee ist vollständig zerrüttet. Die roten Truppen bestehen aus den radikalsten Elementen und werden durch exorbitant hohe Besoldungen und besondere Rationen zusammengehalten. Preßfreiheit gibt es nicht, auch ausländische Zeitungen sind verboten. Der Kommunismus hat alle „gleich" gemacht, gleich in Hunger und Elend.

Viele Einzelheiten bezeugt der ausführliche Bericht eines französischen Schweizers, Camille Dudan, der als Professor sieben Jahre in Moskau tätig war und dort den Krieg und die Revolution miterlebte. Als großer Freund des russischen Volkes und begeisterter Anhänger der russischen Märzrevolution hat nicht Abneigung seine Feder geführt, sondern die Liebe zu seiner Heimat, um sie vor „der bolschewistischen Hölle" zu bewahren [3]. Die Bolschewiki sind nach Dudan

[1] Ross, Russia in upheavel 335 f.

[2] Wortlaut abgedruckt in dem Nieuwe Rotterdamsche Courant vom 29. Nov. 1918 und darnach auch in mehreren deutschen Zeitungen und Zeitschriften, u. a. in den Histor.-pol. Blättern Bd. 163, 159—165. — Einen Separatabdruck zugleich mit dem inhaltreichen anonymen Bericht aus der Münchener Abendzeitung vom 8. Dez. 1918 Nr. 620 enthält die Broschüre: „Die Zustände in Rußland — eine Warnung" (12 S.), ohne Ort und Jahr.

[3] La Russie Rouge. Impressions d'un témoin suisse de la révolution russe. La Russie Bolschewiste peinte d'après nature. Lausanne 1918. — Weitere Zeugnisse von Schweizern, die in Rußland gelebt, in der Broschüre: „Unter der

die extremsten Anarchisten, die nur eine Idee haben: den eigenen Despotismus, aber einen blutigen, an die Stelle des alten zu setzen. Lenin ist der rote Zar, aber grausamer als alle seine Vorgänger; seine Politik ist die systematische Anarchie. Trotzki-Bronstein nimmt als Jude noch besondere Rache für russische Verfolgung. An den Namen von Lenin und Trotzki haften blutige Greuel; nie wird es gelingen, das Blut von ihnen abzuwaschen. Ausführlich schildert Dudan die Auflösung der Armee, die qualvollen Verhöhnungen und Mißhandlungen der Offiziere von seiten der Soldaten. Die siebentägigen Kämpfe der Bolschewisten gegen eine kleine Schar von Offizieren und Studenten im November 1917 in Moskau hat Dudan miterlebt: „Es sind die schrecklichsten Tage meines Lebens." Es folgten Plünderungen in Stadt und Land, die furchtbarsten Greuel waren an der Tagesordnung. Die Rote Garde ist nichts anderes als eine Bande von verkommenen, zu allen Schandtaten bereiten Verbrechern; die schlimmsten Scheusale unter ihnen sind die Matrosen. Die Gerichte sind nur Komödie, die persönliche Freiheit ist vernichtet, die Fabriken stehen still. Während an einzelnen Orten Nahrungsmittel im Werte von Millionen verderben, herrscht allenthalben die grausigste Hungersnot.

Über die Herrschaft der Bolschewiki in Livland und Finnland liegen besondere Publikationen vor. Goertz aus Wenden und Bergmann aus Smilten schildern ihre und ihrer Mitgefangenen Leiden von Februar bis März 1918[1]. Der Transport nach Jekaterinburg war wie die Rückreise eine fortgesetzte Kette von Qualen aller Art. Ein Teil der Gefangenen wurde auf der Reise auf die falsche Kunde vom Einzug der Deutschen in St. Petersburg aus den Wagen geholt und kurzerhand erschossen.

Allgemeineren Wert hat die auf offiziellen Urkunden beruhende Schilderung des Bolschewismus in Finnland von Henning Söderhjelm[2]. Eingehend schildert er die Verbrechen und Mordtaten der Roten Garden, die sich aus Banditen und Mördern zusammensetzten. Besonders die Matrosen, die auf den großen russischen Panzerschiffen während des Krieges in den Häfen gelegen und sich zu echten Bolschewiki entwickelt hatten, zeichneten sich durch Ruchlosigkeit aus. Am Tage raubten und mordeten sie und am Abend und in der Nacht führten sie ein ausgelassenes und ausschweifendes Leben auf den beiden großen und schönen kaiserlichen Dampfjachten Standard und Polarstern und in Kasernen und Tanzsälen. Nachdrücklich weist Söderhjelm auf das große Schuldkonto der sozialdemokratischen Arbeiterpartei hin, die durch Geschehenlassen, positive Förderung und die Verhinderung der Bildung von Schutzkorps die schrecklichen Greuel der

---

Herrschaft des Bolschewismus (Zürich 1918). — Vgl. auch die wichtige Note des Schweizer Gesandten E. Odier, Petrograd, 5. September 1918, an die Bolschewiki-Regierung, abgedruckt in Süddeutsche Monatshefte Jan. 1919. (S. 272 f.)

[1] Verschleppt! Erlebnisse während der Bolschewikenzeit von Leon Goertz-Wenden und Eugen Bergmann-Smilten. (164 S.) Riga 1918.

[2] Der rote Aufruhr in Finnland im Jahre 1918. Eine Schilderung auf Grundlage offizieller Urkunden von Henning Söderhjelm. (180 S.) Leipzig 1918.

Bolschewiki mitzuverantworten habe. Bei den Kämpfen töteten die Rotgarden Gefangene und Verwundete. Die Revolutionsgerichte waren in den Händen entsprungener Verbrecher und Mörder. Die bürgerlichen Zeitungen wurden unterdrückt, Staats- und Privatbanken ausgeraubt. Als die siegreichen deutschen Truppen April 1918 vordrangen, brachten die Rädelsführer sich und ihren großen Raub beizeiten in Sicherheit, nicht ohne vorher die Massen nochmals zu Widerstand auf Leben und Tod aufzupeitschen. Bei gefangenen Bolschewiki, selbst bei gewöhnlichen Arbeitern und Arbeiterinnen, fand man nicht selten einige Hunderttausend Mark vor.

Die Zeugnisse von eigentlichen Russen, zumal von solchen, die begeisterte Anhänger und Schürer der Revolution waren, verdienen besondere Beachtung.

Da ist zunächst der alte russische Revolutionär Burzev, der bei der Märzrevolution von der provisorischen Regierung beauftragt wurde, die Archive der Geheimpolizei zu untersuchen. Beim Sturze dieser Regierung wurde er von den Bolschewiki eingekerkert, es gelang ihm aber zu entfliehen. Als die Greuel des Bolschewismus immer größer wurden, veröffentlichte er einen offenen Brief an die Bolschewiki, in dem er vielfachen Fluch auf sie herabruft [1]. Er nennt darin die Bolschewiki bewußte Verbrecher, Diebe und Mörder. „Der großen Mehrheit erscheinen die gegen Euch erhobenen Anklagen unwahrscheinlich, schier unmöglich", aber alles ist Wahrheit. „Als ich vor einem Jahre gegen Eure ersten Taten protestierte, kamt Ihr in versiegelten Eisenbahnwagen in Rußland an, und ich wußte, daß ich recht hatte, aber ich gestehe, ich hätte selbst nicht gedacht, daß Eure Schuld unvergleichlich größer sein würde, als ich damals schrieb." Er weist darauf hin, daß der deutsche große Generalstab im Frühjahr 1917 mitten im Krieg die Reise der russischen Revolutionäre durch deutsches Gebiet organisierte, um den sozialen Zusammenhang Rußlands und seiner Armee zu erschüttern: „An der Spitze dieser Emigranten, die im versiegelten Eisenbahnwagen nach Rußland fuhren, befanden sich: Lenin, Natanson, Zinowiev, und von diesen 200 bis 300 Personen wurden fast alle später Führer des Bolschewismus. Ich habe die vollständige Liste ihrer Namen vor dem bolschewistischen Staatsstreich veröffentlicht und kommentiert." Lenin, Trotzki, Lunatscharski und andere haben — so stellt Burzev fest — wiederholt in großen Versammlungen und in der Presse erklärt, sie seien von Apachen umgeben. Er zeigt des weitern, wie in den Gerichten und Ausschüssen veruntreut und erpreßt wird; Milliarden Rubel wurden gestohlen, mit denen sich die Leninisten bereicherten und neue Besitzer wurden. Die „60 Dummköpfe und 39 Verbrecher", die Lenin auf *einen* überzeugten Bolschewiki rechnet, will Burzev lieber in 60 Verbrecher und 39 Dummköpfe verwandeln. Die Bolschewiki kennen nur die Moral der Hottentotten: Gut ist, was mir nützt; böse ist, was mir nicht nützt. Die Bolschewiki sind Lügner. Monatelang scheinen sie Anhänger der Konstituante zu sein, doch verjagen sie sie nach der ersten Sitzung; stets haben sie gegen die Todes-

[1] W. L. Burzev, Seid verflucht, Ihr, Bolschewiki! Offener Brief an die Bolschewiki. (14 S.) Bern 1918.

strafe und gegen Einkerkerungen geeifert, nun haben sie Gefängnisse gefüllt und Rußland mit Leichen bedeckt. Jede ihre Verfügungen endet mit der Drohung des Erschießens; die von ihnen geforderte und gefeierte Preßfreiheit haben sie vernichtet mit einer Strenge, wie Rußland sie noch nicht erlebt hat. Das Resultat: „Rußland ist vernichtet, mit Blut besudelt, verkauft und verraten“ [1].

Noch eindringlicher ist ein weiterer offener Brief von dem russischen Sozialrevolutionär Khariton Chavichvily, mit dem Datum Bern, 18. September 1918 [2]. Er zeigt eingehend, wie der Idealist Kerenski an der Befolgung der Prinzipien des Tolstoianismus zu Grunde ging. Noch am Vorabend des bolschewistischen Staatsstreiches erklärte Kerenski, daß die provisorische Regierung deshalb so viele Schwierigkeiten finde, weil sie „verschmäht hat und auch fürderhin verschmäht, Mittel anzuwenden, die dem Ideal und der Freiheit entgegengesetzt sind“, d. h. Macht gegen Gewalt zu setzen. Zur selben Zeit war aber den Bolschewiki keine Lüge, keine Gewalttat zu schlecht, um zu ihrem Ziele zu gelangen. Lenin und Trotzki versprechen Frieden, Brot, Verteilung aller Güter, kurz, Erfüllung aller russischen Ideale. Die sozialistischen Parteiführer wollten das Feuer nicht sehen in ihren eigenen vier Wänden, und so wurden sie rasch und leicht von den Bolschewiki gestürzt, das Parlament gesprengt, die Freiheit der Presse erwürgt. Es folgte bald die Verhaftung und Massakrierung der Hauptführer der Arbeiter. Eine eigentliche Arbeiterverfolgung begann zu wüten. „Gewisse europäische Sozialisten sollten, meine ich, diese traurige Geschichte gründlich studieren und richtige Folgerungen daraus ziehen.“ Der Zentralausschuß der sozialdemokratischen russischen Partei protestierte vergebens, daß die Bolschewiki „unter der Fahne des Sozialismus das Regiment der Willkür, der Gewalttat und des Schreckens ausüben, das Millionen den Namen sogar des Sozialismus verhaßt macht“. Mit Aussprüchen der bolschewistischen Presse belegt Chavichvily, daß die Bolschewiki in ihren führenden Stellungen unlautere Elemente dulden, die als politische Abenteurer verbrecherische Experimente auf Kosten des Landes anstellen. Die Macht der Sowjets vertritt nach dem sozialdemokratischen „Echo von Rußland“ nur eine kleine Gruppe van Abenteurern, die, gestützt auf die Rote Garde, großenteils Räuber und von einer Clique der verdächtigsten Spekulanten umgeben sind. In letzter Zeit, so schreibt Chavichvily, erschießen die Bolschewiki ohne die Komödie des revolutionären Gerichtes die ihnen unbequemen Sozialisten und alle ehrlichen Demokraten zu Hunderten und Tausenden. Diesen Schlächtereien fügen sie die Hinrichtung einiger unbrauchbarer Minister des Zarenreiches bei, deren Namen sie der ganzen Welt mitteilen, die Namen der Sozialisten werden aber sorgfältig vertuscht.

---

[1] Über die Verheerungen des Bolschewismus auf dem Gebiete der höheren und niederen Schulen s. den Bericht des Petersburger Professors Rostowzew in Südd. Monatshefte, Januar 1919, 294 ff.

[2] Khariton Chavichvily. Offener Brief an den Genossen Jean Longuet, Abgeordneten des Departements Seine. Zur Beurteilung der Bolschewiki nach Äußerungen der russischen sozialdemokratischen Parteipresse. (38 S.) Bern 1919.

Am bekanntesten von den russischen Urteilen über den Bolschewismus sind die von Maxim Gorki geworden, und sie verdienen auch ganz besonderes Interesse. Gorki ist einer der volkstümlichsten russischen Schriftsteller; mit expressionistischer Schärfe hat er die russische Volksseele geschildert: einerseits die mit dem Firnis der orthodoxen Religion übertünchte asiatische Wildheit und anderseits das tiefe Sehnen des Slawen nach Aufklärung und Bildung. Seine autobiographischen Schriften „Aus meiner Kindheit" und „Unter fremden Menschen" sind dafür erschütternde Belege. Sein eigenes Geschick, das Unglück und die Verkommenheit seiner Volksgenossen machten ihn zum revolutionären Sozialisten, ja trieben ihn in die Reihen der Bolschewiken. Er wurde Prediger der bolschewistischen Ideen in seiner Zeitung Nowaja Schisn (Das neue Leben) und stellte die Zeitung den Hauptschriftstellern der Bolschewiki zur Verfügung. Artikel von Lenin, Lunatscharskij, Zinowiew u. a. genossen dort Gastrecht. Als die Volkswut Lenin bei seiner Ankunft in Rußland zu zermalmen drohte, trat Gorki entschieden für ihn ein. Nachdem die Bolschewiken zur Herrschaft gelangt, Greuel auf Greuel häuften, konnte er als ehrlicher Mann nicht schweigen. Fast Tag für Tag geißelte er in seiner drastischen volkstümlichen Weise in der Nowaja Schisn die Ausschreitungen, Greuel und Verbrechen des Bolschewismus [1].

Die psychologisch am tiefsten eindringende und historisch wertvollste Studie über den Bolschewismus lieferte der russische Sozialrevolutionär Dimitry Gawronsky, der sich 16 Jahre in der russischen sozialistischen Bewegung betätigt hat [2]. In der vom Januar 1919 datierten Vorrede sagt er: „Als überzeugter Internationalist habe ich an der Zimmerwalder Bewegung aktiv teilgenommen und war einer der offiziellen Vertreter in Kienthal. Aber gerade weil mir der Sozialismus so sehr am Herzen liegt, bin ich ein überzeugter Gegner des Bolschewismus. Das ganze Material des vierten Kapitels (‚der Bilanz') ist ausschließlich den authentischen bolschewistischen Quellen entnommen." Eingehend schildert Gawronsky psychologisch vertieft die Genesis der russischen Revolution samt ihren Begleit- und Folgeerscheinungen: Arbeitsscheu, wilde Streiks, abnorme hohe Löhne, Auflösung der Armee. Alles rief nach schneller Heilung. Die Bolschewiki versprachen alles, peitschten den Haß der Armen gegen die Reichen und der Hungrigen gegen die Satten auf. Sie konnten ihre Versprechungen nicht halten. Nun folgte Gewalt auf Gewalt, Greuel auf Greuel. Selbst die Folter lebte wieder auf. Richter und Henker von heute wurden die Opfer von morgen. Gawronsky schließt mit den Worten: „Die Bolschewiki hatten keine Geduld, zu warten, bis der blühende Baum des neuen Lebens ... immer höher emporwachsend der

---

[1] Die Aufsätze sind gesammelt erschienen unter dem Titel „Ein Jahr russischer Revolution" im Oktoberheft 1918 der Süddeutschen Monatshefte und in vielen Auszügen durch die Tagespresse weiteren Kreisen bekannt geworden.

[2] Die Bilanz des russischen Bolschewismus. Auf Grund authentischer Quellen dargestellt von Dimitry Gawronsky, Delegiertem der russischen sozialrevolutionären Partei zur internationalen sozialistischen Konferenz. (88 S.) Berlin 1919. Zur Kritik vgl. Preußische Jahrbücher 175 (1919), 414 ff.

Menschheit seine herrlichen Früchte brachte. Statt ihn zu pflegen, beschlossen sie, diesen organischen Prozeß auf gewaltsamem Wege zu beschleunigen. Und sie ließen nicht ab, ihn mit einer solchen Kraft, mit einer solchen „revolutionären Energie" hochzuziehen, bis sie ihn aus dem Boden herausgerissen hatten. Nun liegt er da, mit den Wurzeln an der Sonne, verwelkt, verdorrt und abgestorben."

Wie also der Bolschewismus die äußere Kultur vernichtet, Rußland zur Wüste gemacht, die Ostsee-Provinzen mit Blut gerötet, Tausende und Tausende auf die Schlachtbank geführt, die Qualen der entsetzlichsten Hungersnot über Millionen heraufbeschworen hat, so will er auch allenthalben das köstlichste Palladium der Menschheit, die menschliche Freiheit, und das kostbarste Kleinod der Menschenseele, den Gottesglauben, mit Stumpf und Stiel ausrotten. Gelingt der Plan, so wäre das nichts anderes als die Weltanarchie und das Ende der abendländischen Kultur.

Nachtrag. Inzwischen liegen wieder eine Reihe neuer Schriften vor. Von deutscher Seite setzte die Antibolschewistische Liga (Berlin) ihre Veröffentlichungen in den „Revolutionären Streitfragen" fort. H. Fenner schrieb über „die Despoten der Sowjetrepublik" (Heft 10) und über Gorkis Schwenkung zu den Bolschewisten (Heft 11) [1]. In letzterer Schrift urteilt er (S. 11): „Gorki verurteilt nach wie vor die Taktik der Kampfesmethode der führenden Männer"; er stellt jedoch seine Arbeitskraft der Sowjetregierung zur Verfügung im Interesse des so schwer leidenden russischen Proletariats. Das 12. Heft enthält einen Abdruck der oben genannten Schrift von Stadtler: „Bolschewismus und Wirtschaftsleben". Auch das 13. Heft ist von Stadtler. Es behandelt das Thema „Weltkrieg, Welttragödie und Weltbolschewismus" und verteidigt die These: Der Weltkrieg war etwas Anormales und wird auch anormal endigen, indem er in einem anarchistischen Auflösungsprozeß seine tragische Fortsetzung und sein noch tragischeres Ende finden wird. Über das bolschewistische Wirtschaftsleben bringt Kaplun-Kogan viele Einzelheiten aus bolschewistischen Zeitungen von Oktober 1917 bis September 1918 [2]. Ein „Kunstprogramm der Sowjetregierung" druckt die bolschewistische Berliner Zeitung „Die Republik" in Nr. 75 vom 23. März 1919 ab aus dem futuristischen „Kunstblatt" (Potsdam). Es enthält viele Pläne und Verheißungen, aber keine Leistungen.

Hermann Bousset warnt in „Soll und Haben des Bolschewismus" besonders vor der Unterschätzung des Bolschewismus, denn „es handelt sich um den Weltbolschewismus, um eine Bewegung, die Gewalt und Kraft einer furchtbaren Epidemie an sich genommen hat" [3].

---

[1] Maxim Gorkis politische Gesinnung und seine Stellungnahme zu der Sowjetregierung. (16 S.) Berlin 1919.

[2] Russisches Wirtschaftsleben seit der Herrschaft der Bolschewiki. Leipzig 1919, Teubner.

[3] Das Soll und Haben des Bolschewismus im Lebensbuch des deutschen Volkes. (24 S.) Berlin 1919.

„Tatsachen — Berichte — Bilder aus den baltischen Provinzen Nov. 1918 bis Febr. 1919“ bietet Erich Köhrer mit erschütternden Einzelheiten und photographischer Reproduktion von Massengräbern, Mordkellern und einer Postkarte eines lettischen Rotgardisten vom 3. Februar 1919 an seine Braut, in der er meldet, daß sie ihren (der Braut) Herrn erschossen, sein Gold geraubt und sein „kleines Mädchen mit dem Dolch wie ein Ferkel erstochen haben“ [1].

Von russischer Seite erhalten wir eine gute Bibliographie über die russische Revolution vom März 1917 bis März 1918 zugleich mit einer ausführlichen Chronologie der Ereignisse während desselben Zeitraums [2].

Von Lenin und Trotzki sind Schriften und Reden in verschiedenen handlichen Ausgaben erschienen. In der Züricher Sammlung ist besonders interessant der Abschiedsbrief Lenins an die Schweizer Arbeiter vom 8. April 1917, der mit der Losung schließt: „Die Umwandlung des imperialistischen Kriegs in einen Bürgerkrieg fängt an Tatsache zu werden“ [3].

Von Wichtigkeit sind die beiden Reden Trotzkis über die Wiederherstellung der Arbeit und Disziplin (28. März 1918) [4] und die von Lenin über den Kampf um das Brot [5] wegen der Schilderung des Niederganges, der Hungersnot und der Notwendigkeit, Ordnung und Arbeit wiederaufzubauen, nachdem man vorher alles niedergerissen.

Für eine zusammenfassende Schilderung des Bolschewismus ist noch nicht die Zeit gekommen. Was wir aber vermissen, ist eine Darlegung des Lebensganges und des Charakters der führenden Männer, worüber bis jetzt nichts Zuverlässiges vorliegt, und eine Schilderung der Weltpropaganda des Bolschewismus, die alles bisher Dagewesene in den Schatten stellt.

---

[1] Das wahre Gesicht des Bolschewismus. (20 S.) Berlin [SW 68] 1919, Verlag für Sozialwissenschaft 1919.

[2] Vict. Topronoff, Bibliographie relative à la révolution russe, in La première année de la révolution russe (Mars 1917 — Mars 1918), Berne 1919, Agence de presse russe 8—17. Hier sind auch verschiedene Reden von Lenin und Trotzki aus dem Promachos-Verlag in Belp-Bern (1918) und der Grütli-Buchhandlung in Zürich (1918) verzeichnet.

[3] Lenin und Trotzki, Krieg und Revolution — Schriften und Aufsätze aus der Kriegszeit (Zürich 1918, Grütli-Buchhandlung) 158.

[4] Trotzki, Arbeit, Disziplin und Ordnung werden die sozialistische Sowjet-Republik retten. (30 S.) Basel 1918, Verlag des Arbeiterbundes.

[5] Lenin, Kampf um das Brot. (36 S.) Bern, Promachos-Verlag. Vgl. dazu Lenin, Die nächsten Aufgaben der Sowjetmacht (März/April 1918). (72 S.) Ebd.

Bernhard Duhr S. J.

Besprechungen.

Moraltheologie.

Das kirchliche Zinsverbot und seine Bedeutung. Eine moralkritische Studie von Dr. **Josef Landner.** gr. 8° (XII u. 282 S.) Graz 1918, Verlagsbuchhandlung „Styria“. *M* 10.—

Durch seine Studien über den jetzigen schamlosen Kriegswucher kam der Verfasser zur Überzeugung, eine Hauptwurzel desselben liege im Abfall von der alten aristotelisch-thomistischen Auffassung vom Geld, wie sie der kirchlichen Lehre zugrunde liegt. Dieser Auffassung wieder Geltung zu verschaffen, ist der Zweck seines Buches. Im ersten Teil (S. 9—78) gibt er einen kurzen geschichtlichen Überblick über das Zinsverbot, zunächst vom Altertum bis zur Reformation, sodann über die Kontroversen, die sich seit dem 16. Jahrhundert an die Zinsfragen knüpften (Ratenkauf, der Fünfprozentstreit in Deutschland und die Jesuiten, der contractus trinus, die montes pietatis und die äußeren gefälligen Zinstitel). Im zweiten, kritischen Teil (S. 79—222) widerlegt er die verschiedenen aufgestellten Zinstheorien, namentlich die von den Theologen fast allgemein angenommene Ansicht von der Fruchtbarkeit oder Quasi-Fruchtbarkeit des Geldes und stellt ihnen eine neue auf der Geldentwertung fußende Theorie gegenüber, die er allein für vereinbar mit der kirchlichen Lehre hält. Der dritte und letzte Teil endlich (S. 223—277) zieht Folgerungen aus dem Gesagten und sucht zu zeigen, wie die kirchliche Wucherlehre uns den richtigen Weg zur Bekämpfung der übergewaltigen Geldherrschaft angebe.

Die Grundlage aller Ausführungen des Verfassers bildet die Überzeugung, daß **die alten und strengen kirchlichen Zinsverbote auch heute noch in voller Kraft weiterbestehen.** „Wie steht heute die Kirche zur Zinsfrage? Die letzte autoritative und grundsätzliche Entscheidung ist die Enzyklika Vix pervenit Benedikts XIV. vom 1. November 1745. Diese steht ganz und voll auf dem Standpunkt der alten kirchlichen Zinsverbote. Also hat die Kirche ihren Standpunkt grundsätzlich in keiner Weise geändert. Es liegen allerdings eine Reihe kirchlicher Entscheidungen vor, die rund 100 Jahre jünger sind als Vix pervenit, **sie haben aber an der alten kirchlichen Auffassung nichts geändert.** Sie erklären lediglich, daß einzelne in Zinsangelegenheiten nicht zu beunruhigen seien, daß sie sich aber einer etwa in Zukunft erfolgenden Entscheidung des Heiligen Stuhles zu unterwerfen bereit sein müssen.“

Das ist eine sonderbare Auffassung. Bis auf Benedikt XIV. verbot die Kirche streng und unter schweren Strafen jedes Zinsnehmen, soweit nicht zufällige äußere Titel (lucrum cessans etc.) vorlagen; seit einem Jahrhundert

antwortet sie auf die Frage, ob ein mäßiges Zinsnehmen, wie es die Gesetze gestatten, erlaubt sei, immer, niemand sei wegen dieses Zinsnehmens im Gewissen zu beunruhigen. Und trotzdem soll sich in der Auffassung der Kirche nichts geändert haben! Wer begreift das? Der Verfasser selbst scheint gegen seine Behauptung Bedenken zu haben. Denn er stellt sich die Frage: „Wie kann denn die Kirche bei so strenger Theorie solche Milde zeigen?“ Und was antwortet er? „Kann die kirchliche Entscheidung ‚non sunt inquietandi‘ nicht auch so erklärt werden: Die Kirche will nicht aus materiellen Sündern formelle machen? Hierin ist die Milde der Kirche gelegen, daß sie, weil dies Naturgesetz (das jeden Zins als ungerecht verbietet) durch die heutige Geldwirtschaft für die Massen zur Unkenntlichkeit verdunkelt ist, nicht durch positives Fordern nach strenger Befolgung desselben Gelegenheit zum vollbewußten Sündigen schaffen will“ (S. 4). Hier wird der Kirche eine merkwürdige Rolle zugeschrieben. Seit einem Jahrhundert wenden sich die Bischöfe und die Gläubigen in ihren Gewissensbedenken wegen des Zinsnehmens an den Heiligen Stuhl und bitten um Aufklärung. Was tut nun Rom? Es hält, wie Dr. Landner meint, unentwegt an den alten Zinsverboten fest, antwortet aber den Fragestellern ausweichend: ‚non sunt inquietandi‘, und zwar aus bloßer Furcht, sonst möchten die vielen materiellen Sünden, die man jetzt im Zinsnehmen begeht, formelle Sünden werden. Ja hat denn die Kirche so wenig Vertrauen auf den Gehorsam ihrer Kinder, daß sie die Wahrheit verschweigen muß? Wäre ein solches Verhalten der gottgesetzten Verkünderin der Glaubens- und Sittenlehre würdig? Übrigens ist die Erklärung Landners schon deshalb unhaltbar, weil, wie schon Ballerini (Gury-Ballerini, Comp. Theolog. mor. I, n. 864 nota) hervorhob, die genannten römischen Entscheidungen nicht die Bedeutung einer bloßen Duldung, sondern einer wahren Erlaubnis haben. Tatsächlich nehmen denn auch die gewissenhaftesten Katholiken aller Kulturländer heute die landesüblichen Zinsen von ihren Darlehen, und zwar gestützt auf die römischen Erklärungen.

Es ist zu bedauern, daß Dr. Landner keine einzige von den neueren kirchlichen Entscheidungen im Wortlaut mitteilt, während er die alten Zinsverbote wörtlich abdruckt. Hätte er die nach Rom gerichteten Anfragen mit den Antworten genauer erwogen, so würde er selber eingesehen haben, daß es heute nicht mehr genügt, sich einfach auf die Bulle Benedikts XIV. und auf dessen Zeitgenossen Concina zu berufen. Denn in diesen Fragen und Antworten handelt es sich um die Tragweite und die verschiedenen Auffassungen der Bulle Vix pervenit, und nach eingehender Darlegung der Streitfrage wird erklärt, die Beichtväter und die Beichtkinder seien wegen des mäßigen Zinsnehmens nicht zu beunruhigen. Handelte es sich hier nur um die Duldung eines an sich unerlaubten Verhaltens, so würde der Heilige Stuhl zum Mitschuldigen an dem schändlichen Verbrechen des Wuchers. Landner vermag auch nicht zu erklären, was der Zusatz bedeuten soll: Dummodo sint parati stare mandatis S. Sedis. Nach ihm hält der Heilige Stuhl unentwegt an den alten kirchlichen Entscheidungen und Zinsverboten fest, und trotzdem verlangt er, wie Landner selbst erklärt, die Gläubigen sollen bereit sein, „sich einer etwa in Zukunft erfolgenden Ent-

scheidung des Heiligen Stuhles zu unterwerfen". Aber nach Landner ist ja die Entscheidung längst gegeben. Die Kirche hält fest an den alten Entscheidungen und Verboten. Wie kann sie nun fordern, man solle bereit sein, sich einer etwa in Zukunft erfolgenden Entscheidung zu unterwerfen?

Wie unrichtig Landner die neuere Haltung des Heiligen Stuhles erklärt, zeigen auch folgende Entscheidungen der römischen Kongregationen. Der Generalvikar der Diözese Ariana (Arianensis) hatte angefragt, ob in Anbetracht der Zeitumstände und der Seltenheit des Leihkapitals die schon übliche Praxis, 8 % jährlichen Zins von dem Darlehen zu nehmen, geduldet werden könne. Das heilige Offizium antwortete am 18. Dezember 1872: Dummodo sint parati stare mandatis S. Sedis, non esse inquietandos. Später fragte der Bischof von Massica und Potentia, ob es dem Darleiher erlaubt sei, 8—10 % Zinsen zu nehmen, und zwar unter der Bedingung, daß der Entleiher außerdem noch 1/2 % Steuern bezahle, welche die Regierung auf die beweglichen Besitzgüter gelegt habe. Die heilige Pönitentiarie antwortete am 18. April 1889: „Da es gefährlich ist, in bezug auf die Frucht des Geldes (fructus pecuniae) eine allgemeine Regel aufzustellen, so möge der ehrwürdige Vater in Christus, der Bischof, der die Frage gestellt, die Sache in den einzelnen Fällen nach der allgemeinen Praxis entscheiden, welche die gewissenhaften Leute in den betreffenden Orten und Zeiten beobachten." Hier ist wieder klar ausgesprochen, es sei in der Zinsfrage erlaubt, sich an die allgemeine Praxis der gewissenhaften Leute in einer bestimmten Zeit und Gegend zu halten. Wie diese Praxis heute allgemein ist, weiß jedermann. Es gibt heute vielleicht wenige kirchliche Anstalten: Kapitel, Stifter, Seminarien, Spitäler, Klöster, die nicht, zum Teil wenigstens, von den Zinsen ihrer Kapitalien leben.

Die Antwort der Pönitentiarie ist auch deshalb interessant, weil sie von der Frucht des Geldes spricht und also die Fruchtbarkeit des Geldes anerkennt, während Landner sie leugnet. Das Geld ist ihm ökonomisch absolut unfruchtbar. Nun, daß das Geld keine natürlichen Früchte hervorbringt, hat noch niemand geleugnet, wohl aber ist das Geld ein Werkzeug für den Handel und die Produktion jeder Art, und mit seinem Besitz ist heute moralisch genommen allgemein die Möglichkeit gegeben, sich an gewinnbringenden Unternehmungen zu beteiligen. Ich habe das in meiner Moralphilosophie II[5] 366 ff. eingehend dargetan, und zwar in Übereinstimmung mit der übergroßen Mehrheit aller bedeutenden Theologen unserer Zeit. Daß das Geld fruchtbar ist, d. h. daß sich mit ihm heute allgemein Gewinn erzielen läßt, beweist allein schon die Tatsache, daß heute fast überall zahlreiche Unternehmungen, Anstalten, Banken, Gesellschaften Geld auf Zinsen zu leihen suchen oder es anzunehmen bereit sind. Das wäre gewiß nicht der Fall, wenn diese Anstalten nicht stets die Möglichkeit hätten, mit dem Geld Gewinne zu erzielen, und zwar einen Gewinn, der höher ist als der von ihnen bezahlte Zins.

Übrigens scheint uns jetzt durch das neue kirchliche Gesetzbuch die Erlaubnis des mäßigen Zinsnehmens offiziell von der Kirche ausgesprochen zu sein. Kanon 1543 lautet: Si res fungibilis ita alicui detur, ut eius fiat et postea tan-

tandem in eodem genere restituatur, nihil lucri ratione ipsius contractus percipi potest; sed in praestatione rei fungibilis non est per se illicitum de lucro legali pacisci, nisi constet ipsum esse immoderatum, aut etiam de lucro maiore, si iustus ac proportionatus titulus suffragetur. Dieser Kanon ist dem Verfasser erst nach Abschluß seiner Arbeit bekannt geworden. „Ich bin in der glücklichen Lage, in einem kurzen Anhang auf die Übereinstimmung zwischen meinen Ausführungen und dem Zinskanon hinweisen zu können" (Vorwort). Im „Anhang" heißt es dann, auch diese neueste und autoritative Entscheidung halte an der alten Unfruchtbarkeitslehre fest und verwerfe demgemäß jeden Gewinn aus den Darlehen als solchen. „Wenn der neue Kanon gestattet, daß man bei Darlehensverträgen einen mäßigen Gewinn auf Grundlage des Gesetzes vereinbare, so ist damit die Kirche über ihre Entscheidungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts kaum (!) hinausgegangen. Meine Anschauungen, die ich in meinem Buche vorgetragen habe, befinden sich in voller Übereinstimmung mit diesem Kanon."

Ob die Lehre Landners mit diesem Kanon in voller Übereinstimmung ist, dürfte doch bezweifelt werden. Die Frage ist vor allem nicht, ob dieser Kanon über die Entscheidungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts „kaum" hinausgehe, sondern ob er über die Enzyklika Vix pervenit hinausgehe, und daß sie das tut, scheint mir unzweifelhaft. Offenbar hat dieser Kanon vor allem das Gelddarlehen im Auge, denn nur in bezug auf dieses kann von einem lucrum legale (einem gesetzlich anerkannten oder festgesetzten Gewinn) die Rede sein. Der Kanon anerkennt also dem Darleiher das Recht, beim Gelddarlehen einen mäßigen gesetzlichen Gewinn vertragsmäßig zu fordern. Hier wird unzweifelhaft das Geld als gewinnbringend oder fruchtbar anerkannt und dem Darleiher das Recht zuerkannt, sich einen mäßigen gesetzlichen Gewinn auszubedingen. Es fragt sich nur, was unter dem lucrum l e g a l e zu verstehen sei. Der Sinn kann meines Erachtens nur der sein: jeder darf den Zins fordern, den das Gesetz anerkennt. Nur muß man hier unter Gesetz nicht bloß das Gesetz im eigentlichen und strengen Sinne verstehen, sondern auch die allgemeine Gewohnheit oder auch die communis aestimatio hominum über die Höhe des gerechten Zinses. Denn das Zivilgesetz kann offenbar nicht den Zins in jeder beliebigen Höhe gestatten. Nun aber sind heute in fast allen Staaten die die Zinshöhe festsetzenden Gesetze abgeschafft. Also ist man bei Bestimmung der Höhe des Zinses, den man sich beim Darlehen ausbedingen darf, an die communis aestimatio oder, um mich so auszudrücken, auf den Marktpreis der Darlehen angewiesen. Daß diese Bestimmung des kirchlichen Gesetzbuches über die Enzyklika Benedikts XIV. hinausgeht, liegt auf der Hand, da es das vertragsmäßige Übereinkommen über einen mäßigen Zins gestattet. Ja es gestattet noch einen größeren Gewinn oder Zins als den allgemein anerkannten, wenn ein gerechter und entsprechender Titel vorliegt. Mit Recht sagt deshalb A. Vermeersch (Summa novi iuris, 1918, n. 603), durch den Kanon 1543 werde das mäßige Zinsnehmen gewissermaßen kanonisiert.

Obwohl Dr. Landner jede Art von Fruchtbarkeit des Geldes leugnet und alle auf diese Fruchtbarkeit aufgebauten Zinstheorien verwirft, läßt er doch schließlich einen kleinen Zins zu, und zwar auf Grund seiner „Geldentwertungstheorie". Der eigentliche Wert des Geldes besteht in seiner Kaufkraft. Nun aber, so führt er aus, verliert bei steigender Kultur das Geld regelmäßig an seiner Kaufkraft. Wenn ich heute z. B. 100 Mark ausleihe, und ich erhalte nach einiger Zeit, z. B. nach einem Jahr, nur 100 Mark zurück, so erhalte ich nicht dieselbe Kaufkraft zurück, die ich gegeben habe, da ja nach der Voraussetzung das Geld inzwischen an Wert oder Kaufkraft verloren hat. Die ausgleichende Gerechtigkeit aber fordert, daß ich die gleiche Kaufkraft zurückerhalte, die ich gegeben habe; so muß mir der Entleiher nach einem Jahre nicht bloß 100 Mark zurückerstatten, sondern 100 Mark und außerdem einen Zuschlag, der die verminderte Kaufkraft ersetzt. Diesen Zuschlag nennt Landner Zins. Der uns zugemessene Raum gestattet uns nicht, eingehend diese Geldentwertungstheorie zu besprechen. Deshalb mögen einige kurze Bemerkungen genügen. Daß das Geld an Wert oder Kaufkraft oft verliert, ist eine nicht zu leugnende Tatsache. Diese Geldentwertung ist meist eine indirekte. Es steigen die Waren im Preise, und damit verliert das Geld an Kaufkraft. Ein auffallendes Beispiel hatten wir im Kriege. Infolge der wirtschaftlichen Absperrung wurden die notwendigen Mittel zum Lebensunterhalt selten und knapp. Die Nachfrage nach denselben wurde immer stärker, das Angebot immer seltener, und deshalb stiegen diese Waren enorm im Preis; infolge davon verlor das Geld einen guten Teil seiner Kaufkraft, obwohl sich im Geldvorrat selbst nichts geändert hatte. Vor dem Krieg konnte vielleicht ein Beamter mit 3000 Mark Gehalt anständig leben, jetzt kann er es nicht mehr, nicht weil sich das Geld geändert, sondern weil die Lebensmittel im Werte gestiegen sind. Doch sind solche Erscheinungen, wie sie der jetzige Krieg gezeitigt hat, anormal. In gewöhnlichen Zeiten können wohl einzelne Waren rasch im Preise steigen, eine allgemeine Steigerung der Warenpreise tritt selten in kurzer Zeit ein.

Das Geld kann aber auch aus sich an Wert oder Kaufkraft verlieren. Dies tritt dann ein, wenn die vorhandene Masse des Geldes bedeutend gewinnt und ebendeshalb an Wert oder Kaufkraft verliert, wie alle reichlich vorhandenen Güter um so weniger gewertet werden, je reichlicher sie vorhanden sind. In normalen Zeiten tritt diese Entwertung des Geldes nur ganz allmählich ein, wie auch das Geld nur allmählich gewinnt. Jedenfalls ist es unmöglich, von einem Jahre auf das andere eine Entwertung mit Sicherheit zu konstatieren, und noch unmöglicher, diese Entwertung irgendwie genauer statistisch zu bestimmen, so daß sie als Grundlage für einen bestimmten jährlichen Zins dienen könnte. Wer möchte auch behaupten, der Wert des Geldes habe vom Jahre 1880 bis 1881 oder vom Jahre 1903 bis 1904 abgenommen, und wer könnte gar berechnen, wie stark diese Abnahme gewesen sei? Wir halten deshalb diese auf die Geldentwertung gestützte Zinstheorie für eine Fehlgeburt. Sie würde auch zu absurden Folgerungen führen. Jetzt im Krieg hat das Geld von Jahr zu Jahr enorm an Kaufkraft verloren. Nach Landner hätte deshalb im Krieg ein Darleiher vielleicht 50 % oder gar 100 % und mehr Zinsen fordern können, weil um so

viel in einem Jahr die Kaufkraft des Geldes abgenommen hat. Der „Kriegswucher“ könnte also nach seiner Theorie zu voller Blüte gelangen.

Ich halte deshalb das Buch Dr. Landners in der Hauptsache für verfehlt. Ich bedaure das um so mehr, als der Verfasser einen großen Fleiß auf seine Arbeit verwendet, umfassende Belesenheit bekundet und in manchen Detailfragen großen Scharfsinn zeigt und viele treffende Bemerkungen einflicht. Das Bestreben, dem verderblichen Wucher entgegenzuarbeiten, die Übermacht des Kapitals in die gebührenden Schranken zurückzudrängen, ist gewiß lobenswert, aber er darf nicht dazu verleiten, mäßiges Zinsnehmen zu verurteilen. Viktor Cathrein S. J.

Theosophie.

Die anthroposophische Bewegung und ihr Prophet. Von Max Seiling. 8° (48 S.) Leipzig 1918, Heims. *M* 1.35

Die Bedeutung der Schrift liegt darin, daß sie von einem Manne stammt, der die Steinersche Theosophie durch eigenes Erlebnis und vielfältige Anschauung kennt. Seiling gehörte acht Jahre lang der anthroposophischen, früher theosophischen Gesellschaft an, wenn auch nicht gerade im allerinnersten Kreise. Er verfaßte, wie er sagt, unter Steiners suggestivem Einfluß die Broschüre: „Wer war Christus?“ Aber sein allmählich wieder erwachendes kritisches Verhalten habe ihn schließlich zur gänzlichen Loslösung vom neuen Propheten und seiner Gemeinde geführt.

Der Verfasser beabsichtigte nicht eine theoretische Beleuchtung und Widerlegung der Anthroposophie. Nur gelegentlich nennt er einige ihrer Ungeheuerlichkeiten. Die Evangelisten Matthäus und Lukas sollen nach Steiners Geheim„forschung“ zwei verschiedene Jesusknaben schildern, von denen der eine der wiedergeborene Krischna der Bagavadgita, der andere der wiedergeborene Zarathustra gewesen wäre. Im zwölften Lebensjahre habe Krischna sich aus seinem Leibe in die Geisterwelt zurückgezogen, um dem Zarathustra des andern Knaben Platz zu machen, woraufhin der andere Knabe gestorben sei. Dies der „esoterische“ Sinn der Erzählung vom 12jährigen Jesus im Tempel. Bei der Taufe sei dann Zarathustra dem Logos gewichen, dieser aber habe den Leib bei der Gefangennahme wieder zum größten Teil verlassen, was in dem bei der Gefangennahme fliehenden Jüngling symbolisch zum Ausdruck komme. Die Eucharistielehre ist dahin verzerrt, daß die Erde überhaupt der Leib Christi sei. Ein Gewährsmann berichtet eine Äußerung Steiners 1911, das Manichäertum sei das einzig wahre Christentum, und es sei seine persönliche Mission, dieses System zu restaurieren, über die ganze Erde zu verbreiten und zu konsolidieren.

Die wenigen Proben von Phantastik und Irrlehre, die der Verfasser bietet, könnten schon zur Abschreckung genügen, zumal da sowohl die Führerin der orthodoxen Theosophie, Frau Besant, die Christus etwa 100 Jahre vor unserer Zeitrechnung sucht, ihn nur als einen Eingeweihten ähnlich Buddha betrachtet und seine nahe Wiederkunft erwartet, als auch der sektiererische Steiner, der nur an ein einmaliges Erscheinen Christi glaubt, sich beide auf ihr geheimes „Lesen“ in der „Akascha-Chronik“ berufen. Doch Seiling stützt sein Urteil zunächst auf die Überzeugung, die er von des neuen „Sehers“ persönlicher Vertrauensunwürdigkeit gewonnen hat. Er vermißt bei Steiner die Verwirklichung des anthroposophischen

Wahlspruches: „Die Weisheit ist nur in der Wahrheit"; Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit aber gehören nach Steiner zu den unerläßlichen Eigenschaften des Hellsehers. Es beständen z. B. Widersprüche zwischen dem jetzigen Steiner und dem frühern, der vor Haeckel auf den Knien lag, sich als „Wächter" Nietzsches bezeichnete, Christentum und Jenseits schroff ablehnte, sich über Theosophie als über Heuchelei höchst verächtlich ausließ; ja zuweilen habe Steiner ungefähr zur selben Zeit Gegensätzliches behauptet. Und doch leugne Steiner alle, an sich gewiß lobenswerte Änderung und suche hartnäckig glauben zu machen, daß er schon immer dieselben Ansichten hatte, behaupte z. B. von einem frühern Absurdum, es „seinem blutenden Herzen abgerungen" zu haben. „Nach alledem ist der Denker Steiner entweder zeitweilig ein Spaßmacher, oder er läßt es an Wahrhaftigkeit und Gewissenhaftigkeit in einer Weise fehlen, daß er schon deshalb als unfehlbarer Hellseher abgelehnt werden muß." Mit seiner Betonung der Wahrhaftigkeit als Vorbedingung des „Sehertums" „hat der unwahrhaftige Steiner den Ast, auf dem er als Hellseher sitzt, selbst gründlich abgesägt". Die Belege prüfe man bei Seiling S. 10—19, 39—42. Weitere Vorwürfe beziehen sich auf Nachlässigkeit, „um nicht zu sagen Schlamperei", in Verkehr, Rede, Schrift. Steiners „ungenießbarer, ja schauderhafter" Stil stelle seiner Geistesart ein schlechtes Zeugnis aus. Auch „als Redner, zumal als das Ende schwer findender Dauerredner, ist er wegen seiner Posen, Gesten und seines Schreiens für viele ungenießbar".

Noch mehr Eindruck machten auf Seiling die in der anthroposophischen Gesellschaft gezeitigten Früchte. Was er über dortige Kritiklosigkeit, Unfrieden, Fanatismus, besonders gegen Ausgetretene, Hochmut, Personenkult, Unwahrhaftigkeit, Leisetreterei, Manierlosigkeit vorbringt, ist hart; er meint aber darauf bestehen zu müssen. Als Beispiel für die ungesunde Atmosphäre, die unter den „Versteinerten" herrscht, wird der Unfug angeführt, der mit der Reinkarnationslehre getrieben wird. Man kann da den einstigen Königen David und Salomon, der Königin von Saba, Johannes dem Täufer, Paulus und selbst der Jungfrau Maria begegnen. Für die Wiederverkörperung Maria Magdalenas sollen sich nach Steiner einmal nicht weniger als 24 Mitglieder gehalten haben. Steiner versichert seinen befriedigten Jüngern, die Theosophen seien meist alte, oftverkörperte, hochentwickelte Seelen, während mancher große Gelehrte eine junge, noch wenig entwickelte Seele sei, die in ihrem vorigen Erdenleben ein Wilder gewesen sein könne. In der Zukunft aber sollen die Mitglieder des engsten Kreises in bevorzugter Weise berufen sein, die Zustände auf dem „Jupiter", d. i. der nächsten Wiederverkörperung der Erde, durchzuführen. Zu der Erfolglosigkeit der „Geheimschulung", unter deren Druck sich seit vielen Jahren zahlreiche Schüler, „richtiger Schülerinnen", manche mit stundenlangen Übungen abmühen, um den ersehnten Einblick in die höhern Welten zu erlangen, gesellen sich körperliche und seelische Schädigungen. Der Mangel an Menschenkenntnis, den „der Doktor" bei alledem geoffenbart habe, steht nach dem Verfasser wiederum in unlöslichem Widerspruch zu seinem angeblichen „Sehertum".

Es sollten sich mit dem Heft alle auseinandersetzen, die Lust zur anthroposophischen Theosophie verspüren. **Otto Zimmermann S. J.**

Umschau.

Das Bekenntnis einer Konvertitin.

Es ist bekannt, wie die Schriften von Alban Stolz nicht zuletzt in norddeutschen protestantischen Pfarrhäusern Verbreitung und oft überraschend günstige Aufnahme fanden. Der Briefwechsel zwischen Stolz und der Mecklenburger Pfarrerstochter Kordula Wöhler zeugt von dem ungewöhnlichen Einfluß, den der süddeutsche Volksschriftsteller und tieffromme katholische Priester in gläubigen lutherischen Kreisen des Nordens ausübte, läßt uns aber anderseits auch den schroffen Widerstand, der sich dem Eindringen katholischer Anschauungen vielerorts entgegenstemmte, nur zu deutlich erkennen. Kordula Wöhler hatte mit ihren eigenen Eltern und Anverwandten ungezählte bittere Kämpfe auszutragen, bis sie schließlich als Verbannte in Freiburg ihr katholisches Glaubensbekenntnis ablegen konnte. Die Geschichte ihrer Konversion wird man in den wesentlichen Zügen bei den meisten Übertritten von einer nichtkatholischen Gemeinschaft zur Kirche wiederfinden.

Auch für die Holsteinerin Magda Alberti, als Verfasserin der Romane „Gesa Plitt", „Martin Augustin" und „Im Schatten" bekannt unter dem Namen M. Scharlau, wurde Alban Stolz durch seine Schriften ein Wegweiser und Führer, aber die Widerstände, die sie auf ihrem dornenreichen Wege zur Wahrheit überwinden mußte, waren ganz anderer Art als die eben genannten. Ihr jüngstes Buch Kämpfe[1] läßt uns einen tiefen Blick in die Seele einer geistig hochstehenden, von den lautersten Beweggründen geleiteten Konvertitin tun, die trotz glücklicher häuslicher Verhältnisse und eines idyllisch freundlichen Familienlebens sich im Protestantismus unbefriedigt fühlte und nach langen Jahren innerer Qual endlich im Schoße der katholischen Kirche die Ruhe und den Frieden ihres Herzens fand. Das Bekenntnisbuch M. Scharlaus enthält zwar keineswegs ausschließlich die Geschichte einer Konversion, doch gibt ihm das religiöse Moment auf Schritt und Tritt Charakter und Weihe.

Die Schrift, die mit den Erinnerungen der Verfasserin aus ihrer Kinderzeit beginnt, liest sich von der ersten Seite an interessant, erhält indes ihre eigentliche Spannung in dem Augenblick, da die bereits stark zu katholischen Anschauungen hinneigende junge Dame sich entschließt, die Braut eines protestantischen Pastors zu werden. Das Ringen nach religiöser Befriedigung wird nun gerade durch die innige Liebe der Frau zu ihrem Manne und die berechtigte Hochachtung vor

---

[1] Kämpfe. Erinnerungen und Bekenntnisse von M. Scharlau (Magda Alberti). 8° (VIII u. 282 S.) Freiburg i. B. 1919, Herder. *M* 5.50; geb. *M* 6.50

seinen ausgezeichneten Charakter- und Herzenseigenschaften sehr erschwert, der seelische Kampf zwischen Gewissenspflicht und notwendiger Rücksichtnahme auf ihre Stellung als Frau Pastorin erscheint bis zur Unerträglichkeit gesteigert. Das tolerante Verhalten des bis zuletzt außerordentlich sympathisch gezeichneten Gatten trägt im Grunde nur dazu bei, den Konflikt zu verlängern und immer peinlicher zu gestalten. Eine gewisse Wehmut empfindet selbst der katholische Leser bei der Stelle aus den Bekenntnissen, wo M. Scharlau ihre Eindrücke von einem Besuch der Katholikenversammlung in Aachen und die nachherige Unterredung mit ihrem Manne wiedergibt: „Nicht ein einziges Schmähwort oder liebloses Urteil über Einrichtungen der evangelischen Kirche habe ich da gehört. Man beschäftigte sich mit seiner eigenen Kirche, und nur in Liebe wurde der getrennten Brüder gedacht. Wie begeistert kehrte ich heim! Wie dankbar gedenke ich jener herrlichen Tage, die mir zum erstenmal echt katholisches Leben in seiner ganzen Fülle offenbarten! Wie heiß regte sich gerade damals in mir der Wunsch, endlich ein lebendiges Glied dieser Kirche zu werden! Aber noch immer hielt mich die Liebe zu meinem Manne zurück, meiner Überzeugung zu folgen. — ‚Ich gewähre dir alles', sagte er traurig, ‚du kannst dich wahrlich nicht beklagen, daß ich nicht tolerant genug gegen dich bin; aber nur dies eine darfst du mir nicht antun.' — Und gerade dies eine war es ja, was ich erstrebte und womit ich mich quälte und sorgte."

In der Sakristei der Klosterkirche der Ursulinen zu Osnabrück tat dann schließlich Magda Alberti den längst geplanten entscheidenden Schritt, nachdem ihr Mann schweren Herzens den vergeblichen Widerstand aufgegeben hatte. Ihr einziger Sohn ist dem Beispiel seiner Mutter kurze Zeit darauf gefolgt und bereitet sich gegenwärtig durch das Studium der Theologie auf den Empfang der Priesterweihe vor.

Das tapfere Bekenntnisbuch von M. Scharlau macht ganz den Eindruck einer sachlichen, von tiefer Überzeugung getragenen Darstellung. Die Form erscheint für diese Art von Aufzeichnungen mustergültig, da sie frei von jeder Geziertheit und Künstelei den reichen Inhalt voll zur Geltung bringt. Die Schrift verletzt auch nicht mit einer Zeile die Gefühle Andersgläubiger, sondern dürfte viel eher dazu beitragen, daß die Angehörigen der getrennten Konfessionen über die religiösen unverwischbaren Gegensätze hinweg einander als Menschen achten und schätzen lernen. **Alois Stockmann** S. J.

Vom „Rechte" der Revolution.

Am 27. Februar 1919 entspann sich in der deutschen Nationalversammlung zu Weimar ein Wortwechsel über das „Recht" der Revolution und über die Verbindlichkeit der Verordnungen, die vor dem Zusammentritt der Volksvertretung von den sog. Volksbeauftragten ohne Auftrag erlassen worden waren. Reichsjustizminister Landsberg hob hervor: „An der Rechtsgültigkeit der Verordnungen des Rates der Volksbeauftragten kann kein Mitglied der Nationalversammlung zweifeln, sonst müßte es selbst sein Mandat niederlegen, da auch

die Nationalversammlung ihr Dasein nur einer Verordnung des Rates der Volksbeauftragten verdankt. Die Revolution ist nun einmal gelungen, und daher muß man der Revolution auch gehorchen.“ Darauf entgegnete der deutschnationale Abgeordnete Maretzky: „Wir erkennen ein Recht zur Revolution überhaupt nicht an. Auch Sie (zu den Sozialisten) erkennen ja eine Revolution nicht schlechthin an, sondern nur das Recht der Revolution, die Sie selber gemacht haben.“ Demgegenüber bemerkte der demokratische Abgeordnete Ablaß: „Wenn Herr Maretzky die Revolution nicht anerkennt, so müßte er konsequenterweise auch auf sein Mandat verzichten. Er setzt sich damit auch in Widerspruch zu der Erklärung seiner Fraktion, daß sie sich mit der Revolution abgefunden habe.“

In diesen Auseinandersetzungen dürften so ziemlich alle Ansichten wiedergegeben sein, die im Volke über das Recht der Revolution umgehen. Jeder scheint von seinem Standpunkt aus etwas Richtiges hervorzuheben, und doch sind die Ausführungen im Kern und in den Folgerungen einander entgegengesetzt. Läßt sich dieser Widerstreit schlichten? Zwar ist die tatsächliche Entwicklung der Verhältnisse über etwa bestehende theoretische Bedenken schon hinweggeschritten, doch dürfte eine grundsätzliche Betrachtung nicht unwillkommen sein, zumal da alle Gegner der Revolution ein Interesse daran haben, den Anschein zu vermeiden, als billigten sie durch ihre Mitarbeit am Aufbaue des neuen Deutschland den Bruch der früheren Verfassung.

Es ist bei Lösung schwieriger Rechtsfragen ein bewährtes Verfahren, der Verwicklung in den einzelnen Phasen ihrer Entstehung nachzugehen und gleichsam stufenweise eine Klärung der Fragen zu versuchen. Wenden wir dieses Verfahren auch auf unsern Fall an. Am 9. November 1918 wurde von der sozialistischen Partei die Republik ausgerufen. Daß dies ein Bruch der bestehenden Verfassung [1], eine Revolution war, ist unbestreitbar und wird auch von keiner Seite bestritten. Es war ein Gewaltakt ohne jede rechtliche Grundlage. Wie die Verhältnisse lagen, konnte bei der früheren Regierung von einem Mißbrauch der Gewalt nicht die Rede sein und erst recht nicht von einem ungeheuren Mißbrauch (abusus excessivus et tyrannicus), der etwa das Volk zur Notwehr berechtigt hätte. Die Regierung war ja allen Wünschen des Parlamentes bezw. des „Volkes“ nachgekommen in einem Maße, das vielen schon übertrieben erschien. Das Ende des Krieges war gesichert, die Waffenstillstandsverhandlungen standen vor dem Abschluß. Eine Berufung auf das Wohl des Volkes kann ebensowenig eine rechtliche Grundlage für die Revolution abgeben. Im Gegenteil war von dieser für den Staat die schwerste Erschütterung zu befürchten; es drohte der Bürgerkrieg, die Hinausschiebung des Friedensschlusses, die Gefährdung der ge-

---

[1] Durch die Abdankung des Kaisers und des Kronprinzen wären nur ihre Personen als Träger der Reichsgewalt ausgeschieden, an der Verfassung des Deutschen Reiches als solcher nichts geändert. Die bisherige Regierung, die gesetzgebenden Faktoren (Reichstag und Bundestag) blieben zu Recht bestehen. Das gleiche gilt entsprechend von den Verfassungen der einzelnen Bundesstaaten.

ordneten Rückführung des Heeres, der Verlust des Staatsgutes in den besetzten Gebieten — Gefahren, die zum Teil auch Wirklichkeit wurden. Dabei ist jeder Bruch der Verfassung an sich schon ein großes Übel, da er die organische Weiterentwicklung und Weiterführung des Staatslebens unterbricht. Wie immer man also die Sache betrachten mag, irgendeine auch nur scheinbare Berechtigung der Novemberrevolution ist nicht zu entdecken. Somit waren ihre Führer im rechtlichen Sinne Usurpatoren, d. h. solche, die sich unrechtmäßigerweise die politische Gewalt anmaßten und daher keinerlei Gehorsam beanspruchen können. Solange die Revolution noch nicht durchgeführt war und eine Gegenbewegung ohne schwere Gefährdung des Staatswohles Aussicht auf Erfolg bot — ein aussichtsloses Unternehmen wäre ein unnützes Blutvergießen gewesen —, waren die Vertreter und Anhänger der bisherigen Staatsordnung berechtigt, Gewalt gegen Gewalt zu setzen. Das fühlten instinktiv auch die neuen Machthaber. Daher die Eile, das Heer möglichst schnell aufzulösen, obschon wir dadurch zu einer gänzlichen Ohnmacht nach innen und außen verurteilt wurden. Was sie dazu trieb, war die bloße Furcht vor einer „Gegenrevolution"; denn die Furcht ist immer die Begleiterin des ungerechten Besitzes.

Das Bürgertum und das Heer leisteten in der Tat keinen Widerstand. Was den Ausschlag gab, war neben der Überraschung der Gedanke an die unabsehbaren Folgen eines Bürgerkrieges in einem Augenblicke, da wir von Feinden rings umgeben waren. Damit war die Tatsache gegeben, daß in Deutschland keine Regierung bestand und im Augenblicke möglich war als nur die revolutionäre. Ohne Autorität verfällt der Staat in Anarchie. Sollte diese verhütet werden, so blieb nichts anderes übrig, als sich der bestehenden revolutionären Regierung zu fügen, soweit das Wohl des Staates es erforderte. Nicht das „Recht" der Volksbeauftragten, sondern die Rücksicht auf das Staatswohl verpflichtete somit zum Gehorsam gegen ihre Anordnungen. Dieser Gedanke kam klar zum Ausdruck in dem denkwürdigen Armeebefehl, der uns im Feindesland (!) am 12. November bei der XVII. Armee bekannt gegeben wurde. Mit Hinweis auf das Beispiel Hindenburgs heißt es da: „Damit angesichts der dem Vaterlande drohenden Gefahr des Bürgerkrieges das Heer in Festigkeit und Ordnung in die Heimat zurückgeführt werden kann, sind alle Offiziere und Mannschaften moralisch verpflichtet, alle mit Recht bestehenden Gewissensbedenken bezüglich des Seiner Majestät dem Kaiser und König geleisteten Fahneneides zurückzustellen und unvermindert ihre Pflicht zu tun zur Rettung der deutschen Lande vor größter Gefahr." Aus diesem Geiste heraus haben Millionen, die durchaus die Revolution mißbilligten, auch nach den Novembertagen treu ihre Staatspflichten erfüllt und dadurch den Staat gerettet. Mit Recht konnte der Abgeordnete Dr. Hergt am 15. März 1919 in der preußischen Landesversammlung sagen: „Ohne die loyale Haltung des Bürgertums und der Beamten würden wir alle schon längst in Feuer und Flammen untergegangen sein." In allen Kreisen, wo noch Treue und Gewissenhaftigkeit gelten, war bewußt oder unbewußt der leitende Grundsatz: Salus publica suprema lex. Nicht irgendein Recht der Revolution, sondern die Rücksicht auf das Wohl

des Staates berechtigte und verpflichtete die Bürger, so zu handeln, **als ob** die revolutionäre Regierung zu Recht bestände. Das gilt auch von den neu erlassenen Wahlgesetzen. Die Volksbeauftragten hatten dazu kein Recht. Ihr Hinweis auf das „Recht der Revolution" war nur eine Phrase und nur eine Umschreibung für die Ausnutzung der angeeigneten Gewalt. Trotzdem war die Beteiligung an den Wahlen Recht und Pflicht der Bürger, wollten sie nicht zum Schaden des Ganzen den radikalen Parteien in die Hände arbeiten. Damit ist auch die Betätigung in den Parlamenten gerechtfertigt.

Man braucht also weder ein „Recht der Revolution" noch ein Recht der Volksbeauftragten anzuerkennen, um an dem Aufbau des neuen Reiches mitzuarbeiten. Es ist das **Wohl der Gesamtheit**, das uns dazu berechtigt und verpflichtet. Die Verantwortung für die Revolution und ihre Folgen tragen vor Gott und den Menschen einzig diejenigen, die sie gemacht haben, und jene, die ihr durch Pflichtvergessenheit, Kurzsichtigkeit und Schwäche den Weg bereitet haben. Diese Verantwortung ist so schwer, daß sie ungeteilt und ungemindert auf denen lasten soll, welchen sie zukommt.

Max Pribilla S. J.



Begründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., K. v. Nostitz-Rieneck S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J., O. Zimmermann S. J.

Verlag: Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich-Ungarn: B. Herder Verlag, Wien I, Wollzeile 33).

Unser krankes Volk.

Von allen Seiten tönen die Klagen über den Niederbruch unseres Volkes. Viele schauen wie erstarrt in das Verderben und können es nicht fassen. Von der höchsten Höhe technischer Kultur und ungeheurer Entfaltung militärischer Macht sind wir binnen wenigen Wochen in die tiefste Ohnmacht und Schmach gesunken. Nicht so sehr unsere militärische Niederlage, sondern vor allem das, was wir an pöbelhafter Gesinnung und sittlicher Gemeinheit erlebt haben, ist das Niederziehende und läßt uns fast an unserem Volke irre werden. Selbst die Sozialdemokratie, die durch den Umsturz zur Macht gelangt ist, läßt durch ihre Vertreter ihren Abscheu über die sittliche Entartung äußern. Wie war das alles nur möglich? Diese Frage lebt in allen Herzen und auf allen Zungen. Unter Beiseitelassung der militärischen und politischen Gründe soll hier von den geistigen Ursachen des Zusammenbruchs die Rede sein.

Katastrophen im Leben der Völker bereiten sich langsam vor. Nur ihr Eintritt erfolgt plötzlich, wie ein Gebäude mit einem Krach zusammenstürzt, wenn die allmähliche Unterwühlung der Grundlagen vollendet ist. Der Einsturz selbst läßt uns leichter und sicherer die Ursachen erkennen, und so offenbart auch die deutsche Revolution mit all ihren häßlichen Begleiterscheinungen die schwere Erkrankung unseres Volkes.

Der Weltkrieg war für unser Volk eine unermeßliche Belastung. Der Staat forderte von den Bürgern Opfer an Gut und Blut in einem Maße, daß in viele Gemüter der Zweifel schlich, ob denn das irdische Vaterland überhaupt solch ungeheurer Opfer wert sei. Sollte unser Volk nicht einem blinden Fatalismus oder einer inneren Wut anheimfallen, so konnte nur der lebendige Glaube an Gott und eine ewige Vergeltung in diese finstere Nacht Licht und Trost bringen. Denn alle selbstsüchtigen Antriebe, die uns mit dem Staate verbinden, versagen, wenn die Stunde des Opfers geschlagen hat. Der religiöse Glaube aber war in weiten Schichten unseres Volkes schon seit langem erkaltet oder erstorben. Die religiöse Welle, die zu Anfang des Krieges durch das Land ging, darf über diese Tatsache nicht hinwegtäuschen. Die Arbeit der Gottesleugner ist nicht vergeblich

gewesen. Von den Stätten der Wissenschaft, wo man vielfach die Gottesbeweise als durch Kant erledigt betrachtete, war der Unglaube hinab bis in die Fabriken und Bergwerke gesickert. Solange die Saat still heranwuchs, achteten die meisten nicht, welches Verderben durch die ungläubige, sog. populär-wissenschaftliche Literatur und entsprechende Vorträge in unser Volk hineingetragen wurde. Während die gebildete Jugend sich an dem Zauber der Sprache Nietzsches berauschte und sich dem Übermenschen verwandt oder eins dünkte, war für die unteren Volksklassen Haeckel der neue Prophet geworden, der ihnen die „beglückende“ Weisheit brachte, daß der Mensch nur ein höher entwickeltes Tier sei. Allen Modernen aber war gemeinsam die Ablehnung jeglicher Autorität. Sollte darüber die „Wissenschaft“ nicht klar genug gesprochen haben, so sorgte die sozialistische und monistische Agitation dafür, daß jeder Zweifel schwinde. Christentum und Kirche und Gottesgnadentum wurden als überlebt abgetan und nicht selten dem Gespötte preisgegeben. So war wacker an der Revolutionierung der Geister gearbeitet worden, schon längst vor dem Kriege. Die große öffentliche Meinung war dieser Strömung günstig. Viele Millionen hatten sich innerlich von der bestehenden Staatsordnung schon losgelöst und lauerten nur auf die Gelegenheit, sie zu stürzen und die Macht an sich zu reißen; denn wie ein Leitmotiv klingt durch die ganze sozialistische Bewegung der Schlußakkord des kommunistischen Manifestes: „Die Proletarier haben nichts . . . zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen.“

Von diesem geistig erschütterten Geschlechte wurden nun Tag für Tag die schwersten Opfer im Interesse der Gesamtheit gefordert. Die es nicht mit eigenen Augen gesehen, ahnen nicht, wie elend und menschenunwürdig vielfach das Leben unserer Soldaten im Felde war. Wenn ich durch die Schützengräben, Quartiere und Lazarette ging, habe ich mich oft im stillen gewundert, daß die Leute das jahrelang noch mit solchem Gleichmute ertrugen. Aber daß sie seelisch unter diesem Leben litten und viele einer dumpfen Wut und Verzweiflung verfielen, ist nur zu begreiflich. Losgelöst von allem, was das Leben veredelt, von Heimat, Familie, Beruf, zurückgeworfen in die primitivsten Verhältnisse und Bedürfnisse, stündlich vom Tode bedroht und an die gräßlichsten Anblicke gewöhnt, versinkt die Seele nur zu leicht ins Materielle, Gemeine, ja ins Tierische. Auch der Gläubigste hatte Mühe, sich in solcher Lage aufrecht zu erhalten. Und woher sollte dem Ungläubigen seine Kraft kommen? Mit der Religion schwindet der

letzte Halt. Was Werner Sombart von dem Proletariat schreibt, das gilt auch hier: „Es ist gar nicht zu sagen, welchen ungeheuern, inneren Zusammenbruch es bedeuten muß, wenn aus diesem stumpfen, einförmigen, qualvollen Leben . . . der kindliche Glaube genommen wird: daß es gerade den Armseligen und Beladenen im ewigen Leben doppelt gut ergehen wird. Es ist, wie wenn ein gesunder junger Mann plötzlich erblindet, wie wenn das letzte Abendrot von den Kuppen der Berge verschwindet und die Welt nun im stumpfen Dunkel der Nacht daliegt."

Solange der militärische Erfolg winkte und die Not in der Heimat noch einigermaßen erträglich war, schien die drohende Gefahr vermeidbar. Der kritische Augenblick war der, in dem die Siegeshoffnung schwand und zugleich der Druck der Entbehrungen sich steigerte. In diesem Augenblicke mußte die Entladung erfolgen.

Noch etwas anderes wirkte in gleicher Richtung. In tausend Arten hatte man dem Volke die Höhe unserer Kultur und Technik gepriesen. Gab es je ein kulturstolzeres Geschlecht als das unsrige? Nun kam der Krieg und zeigte die ganze Nichtigkeit einer rein materiellen Kultur. Hatte im Frieden die Fabrik die Arbeit und den Arbeiter entgeistigt, so machte dem Soldaten draußen die moderne Technik das Leben zur Hölle. Wie einen Fluch empfand er ihre „Fortschritte": Minen, Gas, Flieger usw. Denn niemals haben wilde Negerstämme gegeneinander mit so grausamen Waffen gekämpft wie die höchst entwickelten Kulturvölker der Erde in dem letzten Kriege. Unwillkürlich wurde man an Nietzsches Wort erinnert: „Wir gehören einer Zeit an, deren Kultur in Gefahr ist, an den Mitteln der Kultur zugrunde zu gehen." Die Philosophie der Masse aber zog den Schluß, daß eine Kultur, die solche Erscheinungen zeitigte, für den Untergang reif und der Verteidigung nicht wert sei. Wozu sich also einsetzen und opfern? „Denn ohne religiösen Glauben", so gesteht der radikale Gottesleugner Arthur Drews[1], „hat der einzelne durchaus keinen andern Grund, das Wohl der Masse zu erstreben, als weil ihm dies selber Vorteil einbringt. Von dem Augenblicke an, wo das Opfer für die Gesamtheit ihm größer erscheint als der Nutzen, den er von ihr gewinnt, kann er vom Standpunkte der religionslosen Moral aus konsequenter Weise gar nicht anders, als der Gesamtheit seinen Dienst aufkündigen."

Nichts konnte die verderblichen Einwirkungen des Unglaubens mehr fördern als die Entartung auf sittlichem Gebiete, die, schon lange

[1] Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes (1906) 46 f.

vorhanden, im Kriege ihren Höhepunkt erreichte. Es hat keinen Zweck, Allbekanntes hier zu wiederholen. Die Zustände in der Heimat wie im Felde waren gleich beklagenswert. Es schien, als ob die niedere Gesinnung, die im Frieden durch eine schandbare Literatur und Kunst, durch sittenlose Schaustücke und Witzblätter vorbereitet war, im Kriege einen Freipaß erlangt und alle Rücksichten der Scham abgeworfen habe. Das Gemeine war fast selbstverständlich geworden. Kritik war nicht gewünscht und wurde zum Teil gewaltsam unterdrückt. Was Wunder, wenn bei vielen die Ehrfurcht vor der weiblichen Würde schwand, Enthaltsamkeit und eheliche Treue als ein Phantom für weltfremde Narren galten. Es gibt aber kein Laster, das so sehr der Seele allen Schwung und Edelmut raubt und jegliche Autorität untergräbt wie die ungezügelte Sinnlichkeit. Wie sollte ein Mensch, der in sich selbst das Gemeine herrschen läßt, die Ordnung außer ihm stützen können? Nun nehme man hinzu die fast schrankenlose Entfachung der Selbstsucht auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiete, all die häßlichen Erscheinungen, die mit den Namen Wucher, Schleichhandel, Schieberei, Hamsterei usw. gedeckt sind, und man wird gestehen müssen, daß das Gefüge des Staatslebens schon vor der Revolution bedenklich gelockert war. Das Gemeingefühl war allzusehr verlorengegangen. Während Millionen an der Front ihr Leben fürs Vaterland einsetzen mußten und andere Millionen in der Heimat durch die Nahrungsschwierigkeiten die bitterste Not litten, nutzten andere die „Konjunktur" zu fabelhaften Kriegsgewinnen aus, und diese „Hyänen des Weltkrieges" verpraßten obendrein das leichtverdiente Blutgeld vor den Augen der darbenden Menge in liederlicher Gesellschaft. Immer mühsamer arbeitete die Staatsmaschine, die Reibungen wurden immer häufiger, da die Tropfen sozialen Öls nicht mehr rannen. Durchgreifende Maßnahmen erfolgten nicht, waren bei dem fortgeschrittenen Stadium der Erkrankung auch vielleicht nicht mehr möglich. Der Versuch, die revolutionäre Bewegung, die durch all diese Mißstände gespeist wurde, durch Nachgiebigkeit zu gewinnen, mißlang wie fast immer in der Geschichte. So stiegen denn die dunkeln Gewalten aus der Tiefe auf und warfen die bestehende Ordnung über den Haufen. Aber sie konnten keine Rettung bringen. Die Revolution war arm an Ideen und Männern[1].

---

[1] Das norwegische Blatt Verdens Gang (Kristiania) schrieb am 3. Jan. 1919: „Im Bilde des neuen Deutschlands vermißt man alles, was ein großes Volk kennzeichnet. . . . Es fehlt das Blut von den Zentren des Geisteslebens. Wo bleibt die deutsche geistige Elite? Wo sind die Dichter und Denker? Waren sie alle nur

Geist und Methode waren russischer Import, ihre Träger — zur Schande sei es gesagt — zum Teil Bestochene des Auslandes. An das Staatsruder drängten sich vielerorts völlig Unberufene heran, die von den verwickelten Aufgaben eines großen Staatswesens keine Ahnung hatten und in ihrer Gewissenlosigkeit kaum bedachten, welche Verantwortung sie auf sich luden. Die Verwegensten aber aus der Masse scharten sich unter einem Sklavennamen zusammen und stürzten sich wie wildgewordene Bestien auf die Wehrlosen, um durch eine Schreckensherrschaft sondergleichen die neue „Freiheit“ aufzurichten. Man hatte ihnen so oft die Herrlichkeit der Revolution und des Zukunftsstaates geschildert, daß ihnen die neue Losung „Sozialismus ist Arbeit“ dagegen fade und matt erschien. Es ist ein grausamer Treppenwitz der Weltgeschichte, daß die sozialdemokratische Partei, die ihre Hauptarbeit der Hetze gegen jede Autorität gewidmet hatte, sofort nach Erlangung der politischen Macht gegen die wüstesten Empörungen ihrer eigenen Anhänger zu kämpfen hatte und alsbald zur Wiederaufstellung eines Heeres schreiten mußte. So war sie gezwungen, die Regierungstruppen gegen den inneren Feind aufzubieten, was sie der früheren Regierung stets als größtes Verbrechen als „Schießen auf Vater und Mutter“ vorzuwerfen pflegte. „Wo rohe Kräfte sinnlos walten, da kann sich kein Gebild gestalten; wenn sich die Völker selbst befrein, da kann die Wohlfahrt nicht gedeihn.“ Hatte der Krieg unser Volk an den Rand des Abgrundes gebracht, die Revolution hat es vollends hineingestürzt.

Was nun? Sollen wir verzweifeln? Das hieße, feige den schlechten Elementen das Feld räumen. Nein, gerade jetzt sind alle Kräfte aufzubieten. Ein jeder kann in schweren Stunden an sich die Erfahrung machen, daß wenn er arbeitet, es ihm besser geht. Das gilt auch für ein Volk. Das alte Gebäude ist eingestürzt, es hat im Sturze vieles begraben, was uns lieb und teuer war; es gilt, jetzt ein neues Haus zu errichten, in dem wir wohnen und schaffen können. Diese Arbeit muß geleistet werden, trotzdem wir durch den Krieg körperlich und geistig erschöpft sind und uns nach Ruhe sehnen. Diese Ermattung und Enttäuschung, die weite Kreise und besonders die Intelligenz fast lähmt, ist die Reaktion gegen die Überspannung der Kräfte und der Hoffnungen in

---

Preußen? und sind sie mit dem System ins Grab gesunken? Hat der Krieg das ganze stolze deutsche Geistesleben vernichtet? Der Mangel an Führern macht die deutsche Revolution so farblos! ... Die Regierung hat niemals regiert, sondern sie folgt willenlos den revolutionären Bewegungen.“

den langen Kriegsjahren. Im Kriege haben wir bis zum Übermaß das Wort gehört: „An deutschem Wesen muß einmal die Welt genesen." Jetzt ist es davon still geworden. Das bittere Ende hat uns Bescheidenheit gelehrt. Heute gehört Mut dazu, an unser Volk und seine Zukunft zu glauben. Und dennoch, es muß sein. Denn wie tief unser Volk auch gesunken sein mag — „Gott hat die Völker heilbar geschaffen"[1]. Freilich ist zu befürchten, daß viele der Ärzte, die sich jetzt um den kranken Volkskörper bemühen, ihre Diagnose zu oberflächlich stellen und mit äußeren Scheinmitteln tiefe, schwere Wunden heilen wollen. So nützlich Versammlungen und Reden, Programme und Organisationen sein mögen, wichtiger als die Institutionen ist der Geist, der sie erhält, sind die Menschen, die sie handhaben. Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, zu glauben, daß mit der Änderung der politischen und wirtschaftlichen Einrichtungen auch eine Veränderung oder Besserung der Menschen von selbst gegeben sei. Da die Krankheit unseres Volkes bis auf die Wurzel geht, so muß auch die Erneuerung aus dem tiefsten Innern kommen. Zu dieser Aufgabe bedarf es sittlich hochragender, einsichtsvoller und selbstloser Persönlichkeiten, die klaren Blickes die Übel der Zeit erkennen, und die es verstehen, in kleinem oder größerem Kreise den Sauerteig zu bilden, der allmählich die Masse durchdringt. Gewiß können wir diese Männer nicht aus dem Boden stampfen, aber die Not des Volkes kann sie erwecken und demütiges Gebet sie von Gott erflehen. Es gilt, die überall verstreuten Keime des Guten zu neuem Leben zu erwecken und die verderblichen Irrtümer, die uns den nationalen Niedergang gebracht haben, klar zu erkennen und mit Entschiedenheit zu bekämpfen.

Nur zuweilen, so sagte der Lordkanzler Jakobs I., Baco von Verulam, schreibt die Nemesis ihre Mahnung an die große Heerstraße der Menschheit mit so deutlichen Zügen, daß alle Vorübergehenden sie lesen müssen. Eine solche Stunde hat für das deutsche Volk mit der Revolution geschlagen.

Ein grelles Schlaglicht wirft die Revolution auf unsere moderne Kultur. Wie ist sie gepriesen worden! Aber dabei übersahen wir, daß auch in dem modernen, so kulturstolzen Menschen noch dieselben brutalen Triebe leben wie in dem Wilden des Urwalds und der Barbar oft nur durch eine ganz dünne Firnisschicht oberflächlicher Bildung verdeckt ist.

---

[1] Weish. 1, 14.

Die Spartakisten unserer Tage, die den Namen der Freiheit mißbrauchen, sind Scheusale, die im Zuchthause ihre treuesten Anhänger haben, und es gibt Akademiker, die ihre Schandtaten selbst in der Nationalversammlung zu entschuldigen wagen! Im Jahre 1904 veröffentlichte Max Steigenberger eine kleine Schrift über „Die Rache eines Vergessenen". Er meinte damit den vergessenen Glaubenssatz von der Erbsünde und zeigte die übeln Folgen dieser Vernachlässigung im privaten und öffentlichen Leben. Dieser „Vergessene" hat sich in der Revolution furchtbar an unserer Kultur gerächt. Wohin sind wir gekommen mit dieser Vergötterung der Natur, mit dieser Anpreisung des Auslebens, der Freiheit, der Selbstsucht? Ist nicht der Kampf aller gegen alle und damit die gegenseitige Vernichtung die notwendige Folge? Wehe einem Geschlechte, wenn die Leidenschaften im Innern des Menschen nicht eingedämmt werden und sich wie eine glühende Lavawelle über blühendes Erdreich ergießen!

Die Revolution hat unsern Blick geschärft für das Wesen und die Aufgaben des Staates. Heute liegt das geordnete Staatsleben der Friedensjahre, das gleich einem Uhrwerk regelmäßig ablief, fast wie ein Märchenland weit hinter uns. Die zerfahrenen Zustände der Gegenwart bringen es uns zum Bewußtsein, daß Kern und Stern der öffentlichen Ordnung und Sicherheit eine rechtmäßige und starke Autorität ist. Wir erfahren es täglich, was Napoleon I. gesagt hat: „Die Schwäche der höchsten Gewalt ist das schrecklichste Unglück der Völker." Ein Volk kann nun einmal nicht allein durch Verstandesgründe regiert werden, weil viele zu deren Aufnahme nicht fähig oder nicht geneigt sind. Deshalb muß die Regierung über die nötigen Machtmittel verfügen, um das Volk wieder zur Vernunft zu bringen, wenn es den Verstand verloren hat. Nur unter dem Schutze einer starken Autorität können Friede und Wohlfahrt des Landes erblühen; es genügt meist schon, daß die Autorität da ist, um ihr Eingreifen unnötig zu machen. Treffend bemerkt der feinsinnige Publizist C. E. Jarcke[1]: „Als notwendige Voraussetzung und letzte Summe aller Regierungsklugheit müßte ein moderner Aristoteles seinem Schüler zwei Regeln einprägen: 1. Habe die Gewalt! und 2. Habe den Verstand, die Gewalt zu brauchen! Alles übrige sind bloße Korollarien."

Mit der Staatsordnung ist die Gliederung nach Ständen und Berufen von selbst gegeben. Jeder Versuch, in dieser Hinsicht eine absolute

---

[1] Prinzipienfragen (Paderborn 1854) 155.

Gleichheit einzuführen, muß zerrüttend auf die Wohlfahrt der Gesamtheit wirken; denn diese Gleichheit führt, wo immer sie versucht wird, zum Aufstieg der Unberufensten und Brutalsten. Es ist beschämend, daß man solche Binsenwahrheit heute noch betonen muß. Vielleicht ist es notwendig, daß auch in unsern Tagen Männer wie Menenius Agrippa auftreten, um dem betörten Volke wieder das Gleichnis von dem einen Körper mit den vielen Gliedern vorzutragen, ein Gleichnis, dessen Beherzigung auch Paulus[1] der jungen Christengemeinde in Korinth in längerer Ausführung empfiehlt: Nicht der Gegensatz, nicht neidische und gehässige Selbstsucht, sondern die gegenseitige Ergänzung der einzelnen Glieder trägt und erhält den Gesamtkörper. In dem Organismus des Staates kann nicht jeder Hirn oder Auge sein, es bedarf auch der Hände und der Füße. Gebührende Ehre und menschenwürdige Lebenshaltung soll jedem Stande gesichert sein, aber eine gewisse Ungleichheit der Rechte und Pflichten, sowie der sozialen und materiellen Lebenslage ist naturnotwendig; sie würde auch im sozialistischen Staate nicht ausbleiben[2].

Freilich wollen heute viele aus den Arbeiterkreisen von solchen Wahrheiten nichts hören. Das Verständnis für staatliches Leben und Staatsnotwendigkeiten ist in der großen Masse unseres Volkes noch wenig entwickelt, wie sehr man auch bei dem Übergang aus dem Obrigkeitsstaat in den Volksstaat seine politische Reife gefeiert hat. Daß aus Rechten Pflichten entspringen, daß die erhöhte Anteilnahme des Volkes an den Staatsgeschäften von ihm ein stärkeres Verantwortlichkeitsgefühl fordert, ist bisher leider viel zu wenig beachtet worden. Was wir jetzt so oft wahrnehmen, ist eine schamlose Selbstsucht, die auf das Wohl der Gesamtheit keinerlei Rücksicht nimmt. Es wird vieler Aufklärungsarbeit benötigen, um hier Wandel zu schaffen. Denn auch dies hat die Revolution mit voller Deutlichkeit gelehrt, daß wir uns der breiten Schichten des Volkes in weit höherem Maße annehmen müssen und sie nicht der Verführung durch gewissenlose Hetzer überlassen dürfen. Der Gebildete muß den natürlichen Widerwillen überwinden, der ihn abhält, sich mit der Hetzpresse und den

---

[1] 1 Kor. 12, 12—27.

[2] Johann Skjoldborg schildert in seiner Landarbeitergeschichte Gyldholm (Übersetzung: Leipzig 1913) das traurige Los der armen Häusler eines dänischen Großgrundbesitzers. Da läßt er den Arbeiter Jakobus sprechen: „Die Mächtigen, die jetzt leben, die haben die Hand am Krug. Aber bei den Sozialisten werden wohl auch einige mächtig werden, und dann legen *sie* die Hand an den Krug. Da weiß ich nicht, was das beste ist.“

Hetzaposteln zu beschäftigen. Gewiß, viele Revolutionäre sind unbelehrbar und unbekehrbar; viele sind auch Gesindel, das nur auf Raub und Plünderung lauert. Aber noch viel größer ist die Zahl derer, die durch äußeren Druck gezwungen oder durch lügenhafte Hetze verführt nur mittun, weil ihnen die schützende Gegenorganisation und die geistigen Waffen fehlen, um sich der wirtschaftlichen und geistigen Beeinflussung zu erwehren. Hier gilt es anzupacken und beharrlich Schritt für Schritt den Hetzern entgegenzutreten, ohne müde zu werden, tausendmal Gesagtes zu wiederholen und tausendmal Widerlegtes nochmals zu widerlegen. Denn die Wahrheit kann nie genug verkündet werden. Und man soll nichts für so töricht halten, das nicht gläubige Ohren fände.

Endlich lehrt die Revolution, wie sehr unser Volk zu seiner Gesundung aufs dringendste der Religion bedarf. Treue und Gehorsam, Zuverlässigkeit und Arbeitsamkeit, Gemeinsinn und selbstlose Hingabe, von denen das Staatswohl in tausendfacher Weise abhängt, lassen sich nicht äußerlich erzwingen, sie müssen im Gewissen der Bürger verankert sein. Keine Diesseitsmoral kann uns diese Impulse vermitteln. Ein Volk kann ohne Religion nicht leben. Es kann in seinem Schoße eine Minderheit von Ungläubigen bergen wie der menschliche Körper eine Anzahl Gifte. Aber wenn ein Volk in seiner Mehrheit dem Unglauben verfällt, ist es dem Untergang geweiht. Es geht zugrunde, erst sittlich, dann physisch und materiell. Das ist der tiefe Sinn des Weisheitswortes[1]: „Die Gerechtigkeit [d. h. die Beobachtung des göttlichen Gesetzes] erhebt ein Volk, die Sünde aber macht elend die Völker." Auf Stirner und Nietzsche läßt sich ein geordnetes Staatswesen nicht aufbauen.

Wer es also gut mit der Wiedererhebung unseres Volkes meint, der muß mitarbeiten an seiner religiösen und sittlichen Erneuerung, der muß dafür eintreten, daß in der Familie, der Schule und dem öffentlichen Leben wieder Christus und seiner Kirche der gebührende Ehrenplatz und Einfluß gesichert werde. „Denn ein anderes Fundament kann niemand legen außer dem, das gelegt ist: Jesus Christus."[2] Wenn wir auf diesem Fundamente nicht aufbauen, werden wir auf Flugsand bauen, und alle Arbeit wird vergebens sein[3]. Freilich um diese Rückkehr zum praktischen Christentum zu bewirken, wird es vieler Arbeit bedürfen. Es ist nicht zu verkennen, daß Millionen unserer Volksgenossen für die Predigt des Evangeliums

---

[1] Spr. 14, 34. [2] 1 Kor. 3, 11. [3] Matth. 7, 26. Ps. 126, 1.

noch nicht oder nicht mehr empfänglich sind. Es sind Heiden oder Neuheiden, die oft seelisch ärmer sind als die Wilden Afrikas. Da in Berlin, München und den andern Großstädten liegt weites Missionsland, in dessen Bereich den Missionär härtere Proben erwarten als unter der Glutsonne des Äquators. Aber trotz alledem muß gerade in unsern Tagen einer Weltendämmerung das Kreuz Christi gepredigt werden, damit alle, die guten Willens sind, sich um dieses Zeichen der Erlösung und des Sieges scharen. Mehr als je müssen wir uns bestreben, den christlichen Grundsätzen Eingang in die Herzen der Menschen und in die Tafeln der Gesetze zu verschaffen, unbeirrt um den Widerstand, den wir finden; denn eins treibt uns: die Liebe Christi[1] und das Bewußtsein: „Das ist der Sieg, der die Welt überwindet, unser Glaube.“[2]

Was wir jetzt erleben, ist ein gewaltiger Anschauungsunterricht, den die Vorsehung erteilt, um der Menschheit die verkannte christliche Wahrheit wieder ins Gedächtnis zurückzurufen. In den Tagen des Friedens haben wir auf die sanfte Stimme der Wahrheit nicht gehört, jetzt spricht sie zu uns in den Schrecken der allgemeinen Verwirrung und mahnt zu ernster Selbstbesinnung. Denn „das ist“, so sagt der hl. Chrysostomus[3], „der Fluch des Menschen, daß wir im Besitze der Güter sie nicht zu gebrauchen wissen. So müssen wir durch ihre Entziehung belehrt werden und aus eigener schmerzlicher Erfahrung unsere Pflichtvergessenheit erkennen lernen. Denn die gewaltige Veränderung der Verhältnisse zeigt uns, von welcher Höhe wir herabgesunken sind und in welchen Abgrund von Übeln wir uns gestürzt haben.“ Auch für ein verirrtes Volk ist die Selbsterkenntnis der erste Schritt zur Besserung. In die schauervolle Tiefe unserer Erniedrigung reicht uns Gott seine rettende Vaterhand. Ob wir sie wohl ergreifen?

---

[1] 2 Kor. 5, 14. [2] 1 Joh. 5, 4.
[3] Homil. 18 in Gen. n. 3; Migne, Patr. gr. LIII 152.

Max Pribilla S. J.

Eine katholische freie Schulgemeinde?

In einem sehr lesenswerten Artikel „Verjüngung“[1] empfiehlt William Stern als Mittel gegen die Schäden des modernen höheren Bildungswesens die Schulgemeinde nach dem Beispiel von Wickersdorf. Er meint, um Lehrerschaft und Schülerschaft müsse sich ein wirkliches Band der Gemeinsamkeit schlingen, der gemeinsamen Interessen am Schulleben und an den geistigen Dingen überhaupt, des gemeinsamen Suchens nach dem besten Weg, auf dem jugendliches Streben und Können entwickelt werden könne. Diese Forderung führe zur Idee der Schulgemeinde, in deren Rahmen die Schülerschaft eine selbständige Tätigkeit auszuüben habe, ihre Vertretung wähle, ihre Wünsche formuliere, die Selbstverwaltung vieler einzelner Veranstaltungen in die Hand nehme. Freilich könne wohl das Vorbild der freien Schulgemeinde Wickersdorf nicht einfach auf unser gesamtes Schulwesen übertragen werden, da jene Anstalt ein Internat sei, die meisten Schüler aber außer der Schule noch andern Lebenskreisen, vor allem der Familie angehören. Darum solle die künftige Schulgemeinde einerseits den Schülern genug Freiheit geben, um ihre außerschulischen Interessen zu pflegen, anderseits die Eltern nicht beiseite stehen, sondern als größere Schulgemeinde auch ihnen Sitz und Stimme gewähren.

Diese Gedanken berühren sehr sympathisch. Aber zu ihrer Ausführung kann Wyneken für uns Katholiken nicht in Betracht kommen, braucht es auch nicht, weil seine wahrhaft guten Gedanken längst verwirklicht sind: in der Marianischen Kongregation. Aus Gymnasiastenkreisen hervorgegangen, hat sie durch mehr als drei Jahrhunderte gerade unter ihnen ihre herrlichsten Erfolge erzielt. Es ist nicht Aufgabe dieser Zeilen, einen Panegyrikus auf diese glanzvolle Geschichte zu schreiben, sie wollen sich auf eine pädagogische Würdigung beschränken, bei der die freideutsche Jugendbewegung und die in ihr zum Ausdruck kommenden Bestrebungen und Gefahren den Hintergrund bilden mögen.

---

[1] Zeitschrift für pädagogische Psychologie 1919 I 7 8.

Vorausgeschickt sei eine kurze Charakteristik des Wesens der Kongregation [1]. Das, was einst die Schüler des Römischen Kollegs um ihren jugendlichen Lehrer Leunis scharte, was heute noch als Ziel jeder Kongregation vorschwebt, heißt Selbsterziehung und Apostolat. Nicht durch Befehl gezwungen, nur getrieben von der Freiheit des jugendlichen Idealismus findet sich eine geistige und sittliche Auslese zusammen zum heiligen Bund; und jeder für sich und alle zusammen streben empor nach der steilen Höhe der Lebensvollkommenheit, in der Studiereifer und solides Wissen sich paaren mit Frömmigkeit und Herzensunschuld. Aber nur mit dem einen Auge schaut der Kongreganist auf sich selbst, das andere hält er unverrückt gerichtet auf die hilfsbedürftige Umwelt. Von Natur aus ist er ein Lichtträger. Eine gute Gymnasiastenkongregation will bewußt wie ein Leuchtturm sein, dessen Licht den Mitstudenten warnt in den Stürmen und Gefahren jugendlichen Leichtsinns und ihn ruft in den sichern Port, dessen Licht aber auch schon einen ahnungsvollen Schimmer wirft auf das kommende Leben, das einmal der Propaganda des Guten gewidmet sein soll. Darum sucht die Kongregation ihre Mitglieder zu begeistern für alle großen Interessen und sie zu schulen in der praktischen Verwertung ihrer Fähigkeiten und ihres Wissens. Diesem Zwecke dienen besonders die sog. Sektionen und Akademien. Je nach Veranlagung und Neigung scheiden sich die Kongreganisten in kleinere Zirkel, die in irgendeinem Spezialgebiet wie Literatur, Kunst, Musik, Karitas, Apologetik, Heidenmission sich genauer unterrichten und üben wollen. Da wird unter einem frei gewählten Vorsitzenden parlamentarisch debattiert und geplant und geschafft. Das Ganze wird aber doch wieder zusammengehalten zu einem straffen gesellschaftlichen Organismus. Denn die Kongregation ist keine fromme Bruderschaft, sie ist etwas wie ein jederzeit schlagfertiges Kriegerkorps. An der Spitze steht der geistliche Präses, der die Autorität repräsentiert, aber sie nicht ausüben soll wie ein Pascha, sondern als die Autorität des Freundes, als die Autorität des gereifteren Urteils, des besseren Wissens, der Güte und opferfreudigen Liebe; der nicht befehlen, sondern inspirieren, begeistern, Wege weisen soll. Im übrigen weht demokratischer Geist in der Kongregation. Monatlich, ja wöchentlich versammelt sich die Kongregationsgemeinde; sie wählt frei ihr Haupt und ihre Beamten (Präfekten, Assistenten,

[1] Das Beste ist immer noch Ph. Löffler, Die Marianischen Kongregationen [3], Freiburg 1911, Herder; für die Studentenkongregationen sehr gut ist Wolfinger, Der gute Kongreganist, Paderborn, Junfermann.

Räte, Sekretär, Sakristan und Kassier und wie die Ämter alle heißen). Der Aufstieg steht allen offen; Würdigkeit und Tüchtigkeit sind die Stufen, die emporführen. Die Repräsentation nach außen, der Betrieb des äußeren Kongregationslebens, die Pflege des inneren Geistes, also Blühen und Gedeihen der ganzen Gemeinde liegt in der Hand dieser Vertrauensmänner.

Von dieser Kongregation nun möchten wir behaupten, daß sie berufen ist, die katholische freie Schulgemeinde in Internaten zu sein oder ihr doch an Gymnasien den Weg zu zeigen, und zwar sowohl was die Problemstellung als was die Mittel zum Ziel betrifft.

I. Die Jugend unserer höheren Schulen in Pubertät und Nachpubertät, so heißt konkret das Problem, um das sich Wyneken und die freideutsche Bewegung abmühen und dem auch wir unser tätiges Interesse widmen müssen. Die Wichtigkeit des Problems war immer groß. Denn die höhere Jugend von heute ist die Führerin unseres Volkes von morgen. Aber nun, da die Zwanzigjährigen in die politische Arena steigen und bei der Gestaltung der Zukunft entscheidend mitwirken, ist sie noch größer geworden. Das Problem verästelt sich, je nachdem wir das Pubertätsalter als eine in sich geschlossene Größe betrachten oder als die Vorstufe des Mannesalters.

1. Die Kindheit gleicht einem stillen Paradies, in dem das Kind wie ein Schmetterling von Blume zu Blume flattert. Die Entwicklungsjahre sind ein Vulkan. Die Fachgelehrten sagen uns, weit unter der festen Erdrinde, über die wir wandeln, seien titanenhafte Kräfte eingeschlossen. Wenn sie mit ihren Riesenfäusten gegen die Kerkerwände schlagen, dann bebe die Erde und wanken die Berge. Und wenn es ihnen gelinge, ihre Fesseln zu sprengen, dann durchbrechen sie, in flüssiges Feuer gekleidet, die Tore, decken blühende Städte und Fluren mit ihrem Strome zu und lassen nichts zurück als öde Lavafelder und einen kahlen Krater. Das ist bei vielen die Pubertätszeit. Dunkle Kräfte erheben auf einmal trotzig ihr Haupt. Der Junge weiß sich nicht Rechenschaft, ihnen keine Namen zu geben. Aber er fühlt sie, fühlt, wie sie an die Türen schlagen und wie der Boden unter seinen Füßen zu schwanken beginnt. Begriffe, Anschauungen, Gewohnheiten, die er bisher für selbstverständlich genommen, verlieren ihre Selbstverständlichkeit und drohen zusammenzubrechen. Daher seine Unsicherheit. Und mit dem jungen Körper wachsen die Triebe heran und rütteln an den Ketten und verlangen freie Entfaltung, schrankenlose Befriedigung. Wie das brodelt und gärt und siedet und zischt! Wie da Geist und Wille

alle Kräfte zusammenraffen müssen, um eine Eruption zu verhindern! Aber wie oft brechen die Lavaströme doch durch. Und mancher junge Mensch geht aus dieser Krise hervor als ein ausgebrannter Krater, ohne Geistesschwung, ohne Gemütstiefe, ohne sittliche Kraft, an Leib und Seele eine Ruine, unnatürlich blasiert und greisenhaft.

Damit ist das Ziel im allgemeinen gegeben: sorgen, daß die Pubertät nicht einem Erdbeben gleich in Trümmer lege, was die Kindheit erbaut; daß die naturhaften Triebe nicht ausbrechen und ihren Feuerstrom über die Gefilde des Seelischen ergießen. Es handelt sich dabei vor allem um den Sexualtrieb und den Freiheitstrieb.

a) Mit der Heranreifung der Organe ersteht und erstarkt der Sexualtrieb. Reize der Lust durchschauern den Leib, während das Gewissen scheu errötet. Lockende Gestalten erfüllen das Reich der Phantasie und Träume, ein dunkles Ahnen und Sehnen durchbebt die Brust, bis immer konkretere Objekte in den Gesichtskreis treten. Das alles wirft den Jungen in ein Meer von Zweifeln, Ängsten, Nöten und Gefahren. So notwendig dieser Trieb für die Erhaltung des Geschlechtes ist, ebenso ist er diabolisch stark und vermag wie kein anderer den Menschen bis zur Stufe des Tieres zu erniedrigen. Fragen wir nun Wyneken und Freideutschland, so haben sie hier ihr Ziel erstaunlich tief gesteckt. In naturalistischem Irrwahn befangen, sehen sie in der Befriedigung des Triebes durch die Jugend nichts Ungehöriges, im Gegenteil, sie sprechen geradezu von einem Recht auf Erotik, wenn nur ein schädliches Übermaß vermieden wird. Unser Ziel steht höher. Vernunft und Offenbarung reservieren der Ehe, was bestimmt ist, die Erde immer mit neuen Bürgern zu bevölkern. Unser Ziel ist darum, die Jugend rein an Leib und Seele durch diese kritische Zeit zu bringen und in ihr Herz eine tiefe Ehrfurcht vor diesem ganzen Gebiet und eine heilige Liebe zur Keuschheit zu pflanzen. Wir sehen darin nichts Unmögliches; die Blüten dieser Tugend sproßten in allen Jahrhunderten. Uns ist die Beherrschung dieses Triebes geradezu der Triumph des Geistes, der Adel der Jugend, die Quelle ihres Glückes, das Geheimnis ihrer Kraft. Darum hat die Kongregation vor der studierenden Jugend das Lilienbanner der unbefleckten Jungfrau entfaltet und zum Kreuzzug aufgerufen gegen alle Unlauterkeit in sich und andern. Und daß dieser Fahne Tausende von Aloisiusseelen gefolgt sind und andere Tausende den Weg zur büßenden Keuschheit zurückgefunden haben, das wird immer ein Ruhmestitel der Kongregation bleiben. Wäre es nicht

gut, wenn auch heute wieder über den trüben Fluten der Unsittlichkeit dieses Feldbanner flatterte und unsere studierende Jugend emporriefe zu den Höhenpfaden der Reinheit?

b) Die Spannung zwischen Autorität und Freiheit ist die andere Klippe der Pubertätszeit. Wir stehen da vor einem der schwierigsten Probleme überhaupt. Individualismus und Sozialismus, Geschöpf und Schöpfer, diese Antithesen eröffnen gewaltige Fernblicke, sie sind Angelpunkte in der Geschichte der geistigen wie wirtschaftlich-politischen Kämpfe. Sie machen auch die Entwicklungsjahre zu einem Schlachtfelde. Einerseits braucht der Heranreifende die Autorität objektiv und subjektiv. Er reift ja eben erst heran, ist nicht reif, weder körperlich noch geistig noch sittlich. Er braucht in den Stürmen dieser Jahre ein klares Ziel, an dem sich sein Verstand orientieren, einen festen Stab, an dem sein schwacher Wille sich emporranken kann, Ruder und Steuer, daß sie seine Entwicklung in Schwung und ins rechte Geleise bringen. Ja die Natur selbst weist den Jungen auf die Autorität hin. Das ist typisch an diesem Alter, daß es von sich aus Führer sucht und ihnen so blind folgt wie nie mehr im Leben. Aber ebenso sicher ist es, daß das Wort Freiheit auf den Jugendlichen einen magischen Einfluß ausübt. Er fühlt, wie die Glieder sich recken und die Schnellkraft der Sehnen erstarkt, wie die Schwingen des Geistes wachsen und zum Fluge einladen, wie hehre Ideale seiner Energie Ziele und Begeisterung leihen. Was Wunder, daß ein stolzes Kraftgefühl seine Brust schwellt und ihm alles möglich erscheinen läßt? Über seinen Optimismus ist eben noch kein Reif des Mißerfolges gekommen. Es wiederholt sich beim jungen Menschen, was bei jugendlichen Völkern geschieht: man denke an den Tatendrang der Völker des germanischen Mittelalters, an das stolze Siegesbewußtsein der scholastischen Spekulation. Das alles gibt der erwachenden Überzeugung vom Wert und den Rechten der eigenen Persönlichkeit reiche Nahrung, und die Versuchung liegt nahe, daß der Jugendliche nur seiner Einsicht, seiner Willensentscheidung folgen, in allem sein eigener Herr sein will. Daher dieses rasche, unsäglich oberflächliche Aburteilen über alles und jedes, diese Pietätlosigkeit gegen alles historisch Gewordene, dieses ewige Mißtrauen, in seiner Ehre oder Freiheit beeinträchtigt zu werden, dieses Sichaufbäumen gegen Bevormundung und Gehorsam.

In diesem Widerstreit von Autorität und Freiheit hat die freideutsche Bewegung sich einseitig auf die Seite der jugendlichen Freiheit

geschlagen und teilweise jeder, selbst der elterlichen und schulischen Autorität den Kampf angesagt. Die Kongregation betont die Freiheit gleichfalls sehr stark, aber nicht im Sinne äußerer Ungebundenheit, sondern der inneren sittlichen Freiheit, die sich freiwillig und gern an Ordnung und Pflicht bindet. Es weht durch sie der Geist des hl. Ignatius, der Heil und Gedeihen seiner Gesellschaft nicht von der starren Autorität der Satzungen und Obern, sondern von dem inneren Geist der Liebe erwartet. Wo das Feuer der Begeisterung lodert, da schließen sich auch ohne Zwang freie Menschenwillen zur unwiderstehlichen Phalanx zusammen. Zwang wäre der Tod auch der Kongregation. Freiheit ist ihre Voraussetzung und ihr Ziel. Sie ist ein Elitekorps von Freiwilligen. Frei ist der Eintritt, er muß als Gnade erbeten und verdient sein; frei ist das Verbleiben. Die Türen stehen dem Sodalen zum Austritt immer offen. Freiwilligkeit kennzeichnet seine Leistungen gegenüber der Kongregation. Die Triebfeder seines Handelns soll nicht Menschenfurcht und Eigennutz sein. Er soll wahrhaft sich selbst erziehen zu Pflichtgefühl und Verantwortlichkeitsbewußtsein. Das ist die wahre Freiheit der Kinder Gottes, die dann frei sind, wenn sie sich losmachen von der Tyrannei der Triebe und Leidenschaften und sich in eigener Selbstentscheidung in den Dienst des Guten stellen. Mit dieser Freiheit ist Hochachtung vor der Autorität und Gehorsam nicht nur vereinbar, sondern notwendig verbunden. Denn in der sittlichen Ordnung, für die der Christ und Sodale sich frei entscheidet, ist es ein Fundamentalsatz, daß in jeder menschlichen Gesellschaft eine Autorität sein muß, daß diese Autorität gottgesetzt und ihr gegenüber demütiges Sichfügen Pflicht ist. Darum wird bei der feierlichen Aufnahme des Kongreganisten nicht nur gefragt, ob es sein freier Willensentschluß sei, in die Gemeinde aufgenommen zu werden, sondern unmittelbar darauf auch, ob er bereit sei, den Satzungen und dem Vorstand willigen Gehorsam zu leisten. Selbst den Ratsmitgliedern und niederen Kongregationsbeamten ist er verpflichtet mit gebührender Achtung und Willfährigkeit zu begegnen (Regel 44).

Was im besondern Schule und Familie betrifft, gegen deren Autorität die moderne Jugend angeblich so viele Schwierigkeiten hat und gegen die sie jedenfalls von Wyneken und seinen Gesinnungsgenossen systematisch verhetzt wird, so hat die Kongregation es immer als ihre ehrenvolle Aufgabe betrachtet, ihr Schutz und Schirm zu sein. Für die Schule ist dies allbekannt. Musterhaftes Betragen, Fleiß und Gehorsam waren von

Anfang an Bedingung der Aufnahme. Die Geschichte hochberühmter Gymnasien und Universitäten legt ein unantastbares Zeugnis dafür ab, daß unter dem segensvollen Einfluß der Kongregationen Studium und Disziplin emporblühten. Auch die elterliche Stellung hat die Kongregation immer wie ein Heiligtum gehütet. Die Familienverhältnisse des 16. Jahrhunderts waren vielfach nicht weniger zerrüttet als die heutigen. Die Kongregation aber erhob nicht den Ruf: Los von der verrotteten Familie! wie Wyneken es tut, im Gegenteil: Ihr Sodalen, hinein in die Familie — als Apostel! Von der Jugend ging oft die Wiedergeburt der Familie aus.

2. Die titanenhaft sich erhebenden Kräfte der Pubertätszeit hüten und eindämmen, daß sie nicht Zerstörung tragen über das Jungland des Herzens, ist das eine Ziel, das die Kongregation sich gesteckt hat. Aber nicht das wichtigste. Die Glutmassen des Vulkans erstarren rasch; auch aus der Gärungsperiode der Entwicklungsjahre tritt der junge Mann mit einem festen Gepräge, an dem das spätere Leben meist nicht mehr viel ändert. Dieser Tatsache von geradezu furchtbarer Konsequenz darf sich keine Jugendpflege entziehen. Es gilt die großen, vielverschlungenen Aufgaben des späteren Lebens ins Auge fassen und unsere studierende Jugend bewußt und systematisch darauf vorbereiten. Die kommenden Pflichten sind der Maßstab für die Forderungen der Erziehung. Wir wissen, daß wir damit in den schärfsten Gegensatz zu Wyneken und Freideutschland treten. Ihnen ist die Jugend ein souveränes Reich, das seine eigenen Rechte und Gesetze hat und keinem andern Staate untertan sein darf; die Jugend holt die Bestimmung über ihr Geschick nur aus der eigenen Brust hervor, sie gibt der Zukunft die Direktion, statt ihre Ausbildung von dieser beeinflussen zu lassen. Diese Autonomie, die manchmal bedenklich nahe an das Herrenmenschentum streift, ist der Gegenpol zu der christlichen Lebensauffassung und ein Hohn auf edles Menschentum. Die Studentenkongregation proklamiert im Gegensatz dazu als ihr Hauptziel: Männer heranbilden, die mit solidem Wissen praktisches Können, mit harmonisch ausgebildeten Geistesgaben Charakterstärke verbinden, die im einstigen Beruf ihren Posten würdig ausfüllen, für Familie und Gemeinde, Staat und Kirche durch Treue und Arbeit Zierden und Säulen sind. Daß dieses Ziel kein reines Phantasiegebilde geblieben ist, dafür kann die Kongregation mit berechtigtem Stolz auf ihre Geschichte hinweisen. In ihrer Schule ist die Großzahl jener Männer herangebildet worden, die in der dunklen Zeit der Gegenreformation und des entsetz-

lichen Glaubenskrieges Träger des Wiederaufbaus in den katholischen Landen gewesen sind. Der große Maximilian von Bayern und Ferdinand II. wußten sehr wohl, warum sie so begeisterte Förderer der Studentenkongregation waren.

Aber drängt diese Aufgabe heute nicht mehr denn je? Wohin wir schauen, Greuel der Verwüstung. Wir haben nicht bloß einen großen Krieg verloren, es sind die Grundlagen unserer Existenz erschüttert. Und der deutsche Junge sollte heute den ekelhaften Sophistensatz *ἄνθρωπος μέτρον ἁπάντων* als Motto über sein Leben setzen dürfen? Wahrlich, Schimpf und Schande über unsere Jugend, wenn sie heute beim Anblick unseres Unglücks und unserer Schmach einen andern Gedanken in sich aufkommen ließe als den: Meine Jugendjahre gehören in erster Linie nicht mir und der Befriedigung meiner Sonderwünsche, sondern der Zukunft meines Volkes!

Der Ausblick auf die künftigen riesigen Aufgaben des Wiederaufbaues deutscher Größe bringt aber leider in die goldene Jugendzeit auch einen Zug der Unrast und Überstürzung. Mit 20 Jahren soll der junge Mann bereits in das politische Leben treten und entscheidend miteingreifen in die Geschicke unseres Vaterlandes. Wenn diese Maßregel nicht dazu dienen soll, die neuerungssüchtige, unerfahrene Jugend in die Arme des Radikalismus zu treiben, dann gilt es hinfort, das Ziel unserer Jugenderziehung noch bewußter und konsequenter auf die Zukunftsaufgaben einzustellen.

Die Kongregation hat das, wie die Ausführungen des zweiten Teiles zeigen werden, immer getan und dabei vier Spezialziele ins Auge gefaßt, die heute so wichtig sind wie nur je: Verbindung von Wissen und Können, Ergänzung der Verstandes- durch die Willenskultur, Pflege des sozialen Sinnes, Aufbau des ganzen Erziehungswerkes auf dem Unterbau der Religion. Die Schule ist ihrer Natur nach der Gefahr ausgesetzt, die Verbindung mit dem Leben zu verlieren und eine Drillmaschine zu werden, die mit der Einpaukung des Lehrstoffes zufrieden sich um die Verwertbarkeit des Stoffes im Leben und um die Verwertungsfähigkeit des Schülers nicht weiter kümmert. Uns Deutschen liegt dazu die Lust am weltfremden Theoretisieren und Spintisieren im Blute. Verderblich wird diese Lust dann, wenn staatlicher Bureaukratismus und Militarismus mit ihrer öden Gleichmacherei die Individualität der Lehrer und den freien Entwicklungsdrang der Schüler bricht. Nur die Erziehung taugt etwas, welche die jugendliche Schaffensfreude weckt und mit den Kenntnissen zu-

gleich die Kunst sie zu verwerten vermittelt. Daß unsere Gymnasialerziehung das überall geleistet hätte, wird niemand behaupten; aber ebensowenig, daß sie nicht vielfach einem einseitigen Verstandeskult unterlegen sei. Alle Hochachtung vor dem formalen Bildungswert der alten Sprachen und Mathematik! Die Entwirrung einer verwickelten lateinischen Periode, die folgerichtige Durcharbeitung einer algebraischen Aufgabe sind zweifellos verstandbildend. Aber der Mensch hat außer dem Kopf auch ein Herz und einen Willen, und einen Menschen erziehen heißt alle seine Fähigkeiten zur harmonischen Entwicklung bringen. Was nützt es, wenn der Primaner mit Note I abgeht, aber nachher sein Wissen zum eigenen und fremden Unheil mißbraucht oder in den Stürmen des Lebens Schiffbruch leidet, da bei der Erstarkung des Geistes sein Wille ein schwacher Zwerg geblieben ist? Den sozialen Einschlag der Erziehung zu betonen, möchte überflüssig erscheinen angesichts der Hochflut sozialpädagogischer Literatur, die in den letzten Jahrzehnten über uns ergangen ist. Aber der Erfolg? Die abscheuliche Gewinnlerei und Wucherei in den Kriegsjahren, die wilden Streiks und ruchlosen Bolschewistentaten der letzten Monate sind sicher keine Ausflüsse sozialen Denkens und Handelns. Die soziale Erziehung, auf die wir uns so viel zugute taten, hat weithin versagt, und zwar offen gesagt deshalb, weil wir uns vom Boden der Religion entfernt hatten. Wohin wir blicken, gähnen sittliche Abgründe um uns. Hat ein Volk sein politisches, finanzielles, industrielles Erbgut verloren, dann kann es durch eisernen Fleiß dasselbe wiedergewinnen; hat der Abgrund seine sittlichen und religiösen Kräfte verschlungen, dann ist sein Bestes dahin und der Weg zum Aufstieg verbaut. Schiffer hat das rechte Wort gesprochen, wenn er die sittliche Erneuerung die Hauptforderung des Augenblicks nannte. Ebendarum ist aber auch die Kongregation heute so zeitgemäß und notwendig, denn ihr letztes und höchstes Ziel ist die praktische Erziehung im Christentum.

II. Die Ziele der Kongregation sind vom pädagogischen Standpunkt aus gewiß berechtigt und zeitgemäß. Doch das ist nicht die Hauptsache. Wer die moderne Literatur auch nur oberflächlich kennt, weiß, wie fruchtbar wir im Aufstellen neuer Erziehungsziele waren; wie Eintagsfliegen kamen und gingen die Theorien und Systeme. Hat die Kongregation auch praktisch erprobte, kräftige Mittel, ihre Ziele in die Tat umzusetzen? Das ist die entscheidende Frage, die wir mit einem überzeugten Ja beantworten.

1. Die Kongregation ist imstande, unsere Jugend unversehrt durch die Gefahren der Entwicklungsjahre zu führen. Das gilt gleich von der sexuellen Gefahr. Wyneken sucht das Heilmittel in möglichst früher Aufklärung, in Koedukation, in körperlicher Ertüchtigung und prinzipieller Nacktkultur. Prüderie will auch die Kongregation nicht züchten, sie hält eine den äußeren Umständen und dem inneren Seelenzustand entsprechende, stufenmäßig fortschreitende individuelle Aufklärung schon vom Gesichtspunkt einer vernünftigen Gewissensleitung aus für notwendig, sie hat in ihr Programm vielfach frohes Wandern und Turnen aufgenommen. Aber mit jenen Wickersdorfer Mitteln ist sie nicht einverstanden, weil sie teilweise verwerflich, jedenfalls aber ungenügend sind. Übertriebene Leibespflege stößt den Geist von seinem Herrscherthron, Nacktkultur stumpft im allergünstigsten Fall das sittliche Feingefühl ab. Pflege des Willens und des Idealismus sind die Waffen der Kongregation im Kampf um die Keuschheit. In der Psychologie des Willens ist es ein Grundgesetz, daß die Stärkung der Willensenergie in einem Teilgebiet sich auf dem Gesamtgebiet bemerkbar macht. Stete Selbstüberwindung, die in Studium, Gehorsam, Verkehr, Speise und Trank geübt wird, gibt Kraft auch dem Sexualtrieb gegenüber. Darum stellt die Kongregation an die Spitze ihrer Sexualpädagogik den Grundsatz sustine et abstine, er ist ein starker Schirm der gefährdeten Herzensunschuld. Noch größeres Gewicht legt sie freilich auf die Pflege des Idealismus. Sie müßte in unserer Jugenderziehung überhaupt wieder eine ganz andere Rolle spielen, als sie es jetzt tut. Der Geist muß wieder mehr weg vom Körperhaften und Sinnlichen in seine wahre Heimat geführt werden, auf die Fluren des Wahren, Guten und Schönen. Das Triebleben wird dadurch geläutert und geadelt, weil es auf sittlich neutrale, ja wahrhaft erhabene Gegenstände abgelenkt wird. Und diese Fahrten macht die Jugend immer gerne mit. In ihrem Herzen schlummert ja die Sehnsucht nach Idealen, und darin zeigt sich der wahre Erzieher, daß er den Funken des Idealismus aus den Herzen zu schlagen weiß. Deshalb hat die Kongregation die Verehrung der Jugendpatrone so in den Vordergrund gestellt; diese wunderlieben Gestalten eines Aloisius, Stanislaus, Berchmans predigen lauter als Worte die Möglichkeit einer unversehrten Jugend und rufen zugleich empor zu jenen seligen Höhen, wo von Himmelsglanz umflossen die Lilien der Reinheit blühen. Deshalb stellt die Kongregation vor den Blick des Sodalen das Bild der reinsten Gottesmutter. Sie soll er herzinnig lieben als seine himmlische Mutter,

sich begeistern für den Glanz ihrer makellosen Reinheit und in den Fußstapfen ihrer Tugenden wandeln. Marienminne ist zu allen Zeiten eine hohe Schule der Keuschheit gewesen. Da lernt der Jüngling mit reinen Sinnen an das Weib denken und die Erhabenheit der Jungfräulichkeit verstehen und schätzen; in der Liebe zur reinsten Jungfrau und ihrem göttlichen Kinde wird sein liebehungriges Herz gestillt; und wir Katholiken wissen aus Erfahrung: die reinste Gottesmutter begeistert nicht nur für die heilige Reinheit, sie breitet auch vom Himmel her ihren Schutzmantel über die gefährdete Tugend. Auch heute noch blühen im Garten der Kongregation viel wunderbare Blumen zartester Herzensreinheit.

Wie die Spannung zwischen Freiheit und Autorität sich löst, wurde schon angedeutet. Die Kongregation ist ihrer Idee nach eine straff organisierte Kriegerschar, die aus Freiwilligen sich rekrutiert und durch freiwillige Unterordnung zusammengehalten wird. Militarismus im landläufigen Sinn widerstrebt ihrem innersten Wesen. Daß eine Autorität vorhanden sein muß, ist selbstverständlich; wo sie fehlt, herrscht das Chaos. Aber sie stützt sich nicht auf Gewalt, sondern appelliert an Vertrauen, Liebe, Ehrgefühl. Die Träger dieser Autorität sind Präses, Kongregationsbeamte, Regel. Die Seele der Kongregation ist der geistliche Präses, der im Namen der kirchlichen Obrigkeit sein Amt verwaltet und durch diese Verbindung das Fähnlein der Kongregation in den großen Heerbann Christi eingliedert. So sehr ist er die Seele, daß mit ihm die Kongregation steht und fällt. Er ist verantwortlich dafür, daß die Statuten beobachtet werden; er hat nach ihnen das Recht, den ganzen äußeren und inneren Kongregationsbetrieb autoritativ zu bestimmen. Aber er übt dieses Recht aus, indem er die Sodalen zur Teilnahme an der Regierung beruft, ja sie zur Selbstregierung zu befähigen sucht. Seine Hauptsorge verwendet er auf das Offizierskorps, Präfekten, Assistenten, Räte. Wenn sie das rechte Verständnis vom Wesen der Kongregation und dazu Klugheit, Eifer, Initiative besitzen, dann hat der Präses das beste Mittel, durch sie seinen Einfluß still und doch nachhaltig auf alle auszuüben. Darum sucht er die Ratsmitglieder im Einzelverkehr zu schulen und zu begeistern und ihnen den besondern Anlagen und Neigungen entsprechende Aufgaben zu stellen. Häufig beruft er sie auch zum Konsult, der offiziellen Beratung, in der alle wichtigen Fragen verhandelt und entschieden werden. Da kommen zur Sprache Aufnahme neuer, Ausschluß unwürdiger Mitglieder, Abhaltung der Feste, Tätigkeit der einzelnen Sektionen usw. Dabei herrscht volle

Redefreiheit; Jasager und Schweiger gelten als schlechte Ratsmitglieder. Die parlamentarische Erörterung wird durch die Abstimmung beendigt, und wenn auch statutengemäß die Beschlüsse erst durch die Zustimmung des Präses Rechtskraft erlangen, so wird doch dieser nur höchst selten sich gegen die Mehrheit des Rates stellen. Auch den gewöhnlichen Sodalen widmet der Präses seine Sorge. Sein Zimmer und Herz stehen jedem jederzeit offen. Es ist etwas Herzerhebendes, mit welchem Vertrauen gute Sodalen ihrem Präses entgegenkommen. Sie sehen in ihm nicht so fast den Vorgesetzten, als den erfahrenen, wohlmeinenden väterlichen Freund, vor dem sie kein Geheimnis haben. Ihm enthüllen sie all die kleinen und großen Schwierigkeiten, bei ihm holen sie sich Rat für heikle Fragen; da klagt, schimpft der eine sich aus, der andere entwickelt seine Zukunftspläne. Und für alle hat der Präses ein gutes Wort der Mahnung und Warnung, des Trostes und der Ermunterung, der Aufklärung und Anfeuerung.

Der andere Träger der Autorität sind die Kongregationsbeamten. Ihre Zahl ist groß, da es Grundsatz ist, möglichst viele ins Interesse zu ziehen und in verantwortungsvoller Arbeit zu schulen. Die Regeln geben genau den Bereich an, innerhalb dessen die Rechte und Pflichten des einzelnen liegen. Den Untergebenen aber ist eingeschärft, daß sie die Autorität dieser Beamten achten müssen. Ihre hervorragende Stellung kommt schon im Äußern zum Ausdruck. Es ist jedes Jahr ein festlicher Augenblick, wenn die Neugewählten vor versammelter Gemeinde feierlich in ihr Amt eingeführt und mit den Ehrenabzeichen ihrer Würde geschmückt werden. Aber diese Beamten sind den Sodalen nicht aufgedrängt, es sind Leute ihres Vertrauens, gewählt durch das allerdemokratischste, allgemeine, gleiche, aktive und passive Wahlrecht. Jedem steht also der Weg nach oben offen, wenn er durch Wissen, Tugend und Tüchtigkeit sich das Vertrauen seiner Kameraden gewinnt; jeder bestimmt mit, wen er zu seinem Vorgesetzten haben will. Hat aber die Gemeinde durch die Wahl einmal gesprochen, dann heischt die Hochachtung vor der eigenen Ehre und die Liebe zur Kongregation pünktlichen Gehorsam.

Die letzte, stärkste, wenn auch unpersönliche Autorität liegt in den Regeln. Zwar wirkt auch hier noch die Freiheit mit. Es steht ja jedem frei, in die Kongregation einzutreten und das Joch ihrer Statuten auf sich zu nehmen, wie es ihm jederzeit möglich ist, sich ihrem Zwang durch Austritt zu entziehen; die Regeln erklären sogar, daß sie nicht unter Sünde verpflichten wollen. Trotzdem kommt in ihnen eine starke Autorität

zu Worte. Es ist zunächst die Autorität der Tradition, deren Bedeutung unsere schnellebige Zeit leider weithin verlernt hat. Die Kongregationsregeln treten dem Sodalen entgegen im Glanze einer jahrhundertelangen, ruhmvollen Geschichte. Die Annalen wissen von herrlichen Kämpfen und Siegen zu erzählen, in der Ahnengalerie hängen die Bilder großer Helden der Heiligkeit und weltlicher Großtaten. Dazu kommt aber die Autorität der Religion: den Schwur der Treue, den der Sodale vor dem Altar bei seiner Aufnahme geschworen hat, will er auch halten aus Liebe zu seiner Bannerherrin und ihrem göttlichen Kinde.

In der Kongregation findet sich also eine ideale Mischung von Freiheit und Gebundensein; diese Unterordnung unter die Autorität wird zu einer frei gewollten. Diese allein ist des vernünftigen Menschen würdig, sie allein hält stand in kritischen Lagen. Der Drill des Militarismus tut es nicht, wir haben es in den vergangenen Monaten zur Genüge gesehen. Aber auch rein natürliche Motive halten nicht stand: hier baut der Gehorsam auf religiöser Grundlage auf. Wo die Religion ihren schirmenden Schild über die Autorität hält, da ist sie besser geschützt als durch hunderttausend Bajonette.

2. Jederzeit hat die Pädagogik den Satz vertreten: Non scholae, sed vitae discimus. Aber darüber, was Lebenswert sei, waren die Meinungen nicht immer ebenso übereinstimmend. Die Neueren werfen der alten Jesuitenerziehung vor, sie habe die Realien ungebührlich vernachlässigt und das Formalbildende einseitig in den Vordergrund gestellt. Man mag das zugeben, wiewohl die Gegenfrage an die Modernen nicht unberechtigt wäre: Welchen Nutzen hat denn das Leben von der Masse unverdauten Wissens, das ihr beibringt? Aber eines hatten jene Anstalten vor den neueren sicher voraus: sie haben den Kontakt mit dem späteren Leben und dessen Bedürfnissen besser gewahrt und hierin in den Kongregationen eine Hauptstütze gehabt. Wie wir schon oben andeuteten, wollten diese die Brücke schlagen zwischen Wissen und Können, die sozialen Tugenden pflegen und die Zukunft des jungen Menschen vor allem religiös fundieren.

a) Pädagogisch von hervorragendem Werte war schon der Grundsatz der Auslese, durch den die Kongregation den Begriffen „Begabtenschule“ und „Freie Bahn dem Tüchtigen“ um Jahrhunderte vorausgeeilt ist. Man wollte in der Kongregation nur Leute haben, die sich durch Talent, Eifer, Tugend auszeichneten. Diese sollten im religiösen Leben gefördert, in ihren Sonderanlagen und -neigungen entwickelt und geschult und zu einer groß-

zügigen Tätigkeit befähigt und begeistert werden. Die Gründer wußten zu wohl, daß es eigentlich immer verhältnismäßig wenige sind, die einer Zeit das Gepräge geben, und daß die breiten Massen von tüchtigen Führern fortgerissen werden.

Die Hauptmittel bei dieser Ausbildungstätigkeit sind die Sektionen und Akademien. Die Statuten (Regel 12 und 13) bezeichnen es als erstrebenswertes Ziel, die Sodalen zu Werken der Nächstenliebe anzuleiten. Wie sie sich in früheren Zeiten dem Besuch der Kranken in den Spitälern und der Gefangenen gewidmet haben, so stellen die heutigen Verhältnisse ihrer werktätigen Liebe ähnliche Aufgaben. Zur erfolgreichen Ausübung dieser Werke sollten sich innerhalb der Kongregation die, welche für einen bestimmten Zweck Interesse und Eignung besäßen, zu Sonderabteilungen, Sektionen, zusammenschließen. Der Neuaufschwung im Kongregationsleben, der seit einem Menschenalter eingesetzt hat, ist in erster Linie diesem Sektionswesen zuzuschreiben. Es haben sich da gebildet Sektionen zur Förderung des religiösen Lebens (etwa eucharistische Sektion), zur Entfaltung des Missionsinteresses, für das Apostolat der Presse, zur Pflege der Karitas usw. Hier winken den jungen Sodalen festumrissene Ziele, deren Verständnis und Erreichung ihren Kräften angemessen ist und an denen sie sich für größere ähnliche Aufgaben des späteren Lebens praktisch vorbereiten können. Ein konkretes Beispiel aus meiner Feldkircher Erfahrung möge diese Arbeit kurz veranschaulichen. Auf einer Versammlung der Missionssektion wirft ein Mitglied den Gedanken unter seine Freunde: Veranstalten wir ein Missionsfest mit Lotterie! Der Gedanke zündet, der nötige Beschluß kommt zustande, der Präses gibt seine Zustimmung. Nun wird das Programm entworfen: Eröffnungsrede, vierstimmiges Lied, erster Teil der Lotterie, Orchesterstück, Festrede, vierstimmiges Lied, zweiter Teil der Lotterie, Schlußwort, Bundeshymne. Die Rollen werden verteilt: es werden bestimmt der Redner, die Leute, welche die Lose zu vertreiben, die, welche die Preise zu beschaffen, die den Festsaal zu schmücken haben; die Leiter des Gesangchors und des Orchesters bekommen ihre Aufträge. Vier, sechs Wochen werden nun alle freien Augenblicke auf die Vorbereitung des Festes verwandt: die Ehre der Sektion steht ja auf dem Spiele. Da wird gesungen und musiziert, da werden Laubsägearbeiten verfertigt, die als Preise dienen sollen. Endlich kommt der große Tag. Im prächtig geschmückten Saale versammeln sich die geladenen Ehrengäste und die Sodalen alle. Der Vorstand der Sektion führt den Vorsitz. Das Programm wickelt sich ab;

die Stimmung wird gehoben und immer gehobener. Die Gäste verlassen den Saal, nicht bloß voll heller Freude über diesen Schaffensdrang einer idealen Jugend, sondern auch um manche Anregung, vielleicht manchen guten Vorsatz bereichert; die Sodalen sind in ihrer Missionsbegeisterung gewachsen; von der Missionssektion aber sagt sich das letzte Mitglied in berechtigtem Stolze: Das war schön und es war ein Werk unserer Initiative und unserer Arbeit, und ich war auch dabei.

Suchen die Sektionen dem äußeren Tätigkeitsdrange ein geeignetes Feld zu eröffnen, so die Akademien dem wissenschaftlichen Streben. Über sie sagt Regel 14: „Es entspricht auch in hohem Maße der ursprünglichen Einrichtung der Marianischen Kongregationen, besonders der Studentenkongregationen, daß in ihnen eine oder mehrere Akademien bestehen, in denen die jungen Sodalen sich in wissenschaftlichen, literarischen, künstlerischen oder volkswirtschaftlichen Arbeiten üben. So werden sie in ihren Fachstudien größere Fortschritte machen und unter geeigneter Leitung auch in jenen Fragen, die mit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre zusammenhängen, zu der richtigen Auffassung gelangen."

In unserer Feldkircher Akademie sind Obmänner bestellt, die für die einzelnen Sitzungen das Programm festzulegen und die Vortragenden zu gewinnen haben. Die jeden Sonntag stattfindenden Versammlungen werden von einem Vorsitzenden mit Schriftführer geleitet, die gewählt werden und jeden Monat wechseln, um recht viele in der Kunst des Präsidierens zu üben. Die Anfänger tragen Gedichte und Reden berühmter Männer vor, die Fortgeschritteneren selbstverfaßte Reden oder sie üben sich im Stegreifreden über Gegenstände, die ihnen einige Stunden vorher erst mitgeteilt werden. Auf jede Nummer des Programms folgt Kritik und Wechselrede. Die Stoffe werden meist den Schulfächern entnommen, aber unter dem Gesichtspunkt, daß durch sie der Unterricht ergänzt und vertieft wird. Großes Gewicht legt die Akademie aber auch darauf, daß ihre Mitglieder mit den modernen sozialen und kulturellen Fragen vertraut gemacht werden. Aus eigener Erfahrung kann ich sagen, daß eine größere Anzahl junger Leute sich durch die Übung in der Akademie eine große Fertigkeit in sicherem Auftreten und in rednerischer Behandlung geeigneter Stoffe erworben hat und diese Fertigkeit im Leben mit Eifer verwertet.

Kurz zusammenfassend können wir sagen, die Kongregation schlägt in ihren Sektionen und Akademien die Brücke zwischen Schule und Leben, indem sie den Sodalen die Felder ernster Lebenstätigkeit konkret zeigt und

sie dafür begeistert, indem sie zur Initiative und Selbsttätigkeit erzieht und in der Kunst des Organisierens, des sichern Auftretens, des freien Redens, des Debattierens und Präsidierens übt.

b) Die sozialen Tendenzen gehören zum innersten Begriff der Kongregation. Sie will kein Verein von Schlafmützen und Betbrüdern sein, die in stiller Beschauung sich allein leben. Auf Fernwirkung ist sie eingestellt. Apostolat lautet ja ihr Wahlspruch. Und nur so weit entspricht ein Sodale seinem Namen und seiner Pflicht, als er apostolisch denkt und arbeitet. Zunächst betätigt er diesen Eifer im engen Kreis seiner Mitsodalen; sie sollen ihre Schwächen geduldig ertragen, sich gegenseitig stützen und helfen in allem. Dieser Kreis erweitert sich von selbst auf alle jene, die die gleiche Schule besuchen, mit denen die Sodalen am häuslichen Herd vereinigt sind. Da wirken sie durch ihre Liebenswürdigkeit und Hilfsbereitschaft und ihr gutes Beispiel. Aber die Blicke schweifen hinaus über den engen Rahmen von Schule und Vaterhaus: die weltbewegenden Probleme, die aus der leiblichen, geistigen, sittlichen Not unserer Zeit erwachsen, werden zu Lieblingsgedanken, und sie legen jeden Tag ihre Arbeiten und Selbstüberwindungen und Gebete auf den Altar des apostolischen Opfers. Sogar das spätere Leben erscheint ihnen im Lichte des sozialen Gedankens: sie werden immer wieder angeleitet, bei der Berufsfrage den Gesichtspunkt besonders zu betonen: Wo kann ich einmal am meisten leisten zum Besten der Menschheit? So weckt allein der apostolische Gedanke den Geist zarter Rücksichtnahme auf andere, den Geist opferstarker Liebe, offenes Verständnis für fremde Not; und was braucht es mehr, um Helden sozialen Wirkens zu schaffen?

Auch andere soziale Tugenden werden in der Kongregation bewußt gepflegt. So das Gefühl der Zusammengehörigkeit aller Stände. Wohl ist die Kongregation eine Standesorganisation. Wenn irgend möglich, sollen immer Leute des gleichen Standes zu einer Kongregation sich zusammenschließen. Der Grund ist aber nicht Abneigung gegen andere Stände. Die Kongregation will den einzelnen in seinem speziellen Berufe fördern und schulen, und das ist um so leichter möglich, je gleichartiger in ihren äußeren Verhältnissen die Mitglieder sind. Darum gibt es eigene Kongregationen für Studenten, Lehrlinge, Arbeiter, Kaufleute, Gebildete. Aber sie alle fühlen sich als Brüder, die unter einem Banner dienen, Kinder der gleichen geliebten Mutter sind. Darum finden sie sich zu großen Kongregationsverbänden zusammen, die gegebenenfalls geschlossen nach außen auftreten.

Noch wichtiger ist es, daß die Kongregation durch ihre vielen Ämtchen und Pöstchen ihren Sodalen praktisch die Kunst des Gehorchens und des Befehlens und Verstehens beibringen will. Eine der Hauptschwierigkeiten bei Lösung der sozialen Frage liegt sicherlich darin, daß so viele sich zur demütigen Unterordnung nicht mehr verstehen wollen, und auf der andern Seite bei den Herrschenden das Gefühl schwerer Verantwortlichkeit und zarte Rücksichtnahme auf die Menschenwürde des Untergebenen in der Art der Behandlung und im Tone des Befehles mangeln.

c) Die Kongregation pflegt endlich den religiösen Sinn. Man hat ihr wohl manchmal den Vorwurf gemacht, sie lege dabei zuviel Gewicht auf Äußerlichkeiten. Wahr ist, daß sie alle Mittel anwendet, um ihre Gottesdienste möglichst anziehend zu gestalten. Die Kongregationskapelle ist oft ein wahres Schmuckkästlein; vom reich verzierten und geschmückten Altar grüßt das Muttergottesbild, über das ein Heer von Kerzen magischen Schein wirft. Aber die Jugend liebt nun einmal, was mächtig auf die Sinne wirkt. Und sind die Sinne nicht Tore, durch welche die Außenwelt ins Reich der Seele dringt, um dort anregend zu wirken? Puritanische Bilderstürmerei hat immer auch die Gläubigen aus den Kirchen verscheucht und das religiöse Leben verarmen lassen. In manchem Brief haben mir Sodalen, die längst in der Prosa des Lebens stehen, bekannt, daß sie heute noch mit einer Art Heimweh jener schönen Versammlungen gedenken, daß die Erinnerung an die traute, blumengeschmückte Kapelle noch ihre alten Tage erhelle und erfreue. Im übrigen erstrebt die Kongregation in erster Linie solide innere Frömmigkeit. „Ein guter Kongreganist“, sagt die 33. Regel, „muß vor allem ein musterhafter Christ sein. Er muß Glauben und Leben vollständig mit der Glaubens- und Sittenlehre der heiligen katholischen Kirche in Einklang bringen.“ Im einzelnen wird verlangt, daß er den Tag mit Gebet beginne und beschließe, seine Arbeiten in der guten Meinung verrichte, durch tägliche Gewissenserforschung nach wahrer Selbsterkenntnis strebe, die Gnadenmittel fleißig gebrauche, sich in allen Werken geistlicher und leiblicher Barmherzigkeit übe. Die gewissenhafte Erfüllung der allgemeinen Christen- und der besondern Standespflichten bilden auch den Gegenstand der Vorträge, die der Präses bei den wöchentlichen kirchlichen Versammlungen hält, wie der privaten Besprechungen mit den einzelnen Sodalen. Nicht Frömmelei wird erstrebt, sondern kernige Frömmigkeit und Tugend, die sich in der Erfüllung der täglichen Pflichten bewährt. Dieser religiöse Einfluß erhält sich weit

über die Studienjahre hinaus. Auch in der Ferne bleibt der Sodale mit seiner Kongregation und seinem Präses brieflich in lebendigem Kontakt. Auf jedes Stiftungsfest sendet er die Erneuerung seines Schwures ein. Das ist immer so feierlich, wenn an diesem Feste der Präses die Hunderte von Weiheformeln auf den im Lichterglanz strahlenden Altar legt und dann die anwesenden Sodalen, im Geiste mit den abwesenden vereint, sprechen: Eligo te in dominam, advocatam et matrem. Jedes Stiftungsfest ist wie eine Licht- und Kraftzentrale, von der helle Erleuchtungen, traute Erinnerungen, eindringliche Mahnungen, starke Hilfen ausgehen.

Nach allem kann ich wohl ohne Übertreibung sagen: Die brauchbaren Gedanken Wynekens hat die Kongregation seit den Tagen ihrer Gründung gehabt und verwirklicht; sie ist in Internaten wahrhaft eine freie Schulgemeinde gewesen. Wenn ich meine Feldkircher Erfahrungen zu Rate ziehen darf, hat die Schule in Leistungen und Disziplin von ihr den allerreichsten Nutzen gezogen. Sie hat vor allem jenen familiären Ton geschaffen, der Lehrer und Schüler wie die Glieder einer Familie miteinander verkehren ließ. Sie hat aber auch dauernd den Kontakt zwischen Schülern und Professoren unterhalten. Professoren versehen das Amt des Präses, nehmen teil an den Kongregationsfesten als stille Zuhörer oder als gern gehörte Redner, unterstützen mit ihrem Rat und Wissen die Akademien oder leiten deren Sitzungen. Und kommen Konflikte zwischen Schule und Schüler vor — und sie werden nie ganz fehlen —, dann fällt der Kongregation die schwere und doch so liebe Aufgabe zu, die Gegensätze auszugleichen. Hat die Schule über einen Schüler berechtigte Klage zu führen, schafft der Rat der Kongregation Wandel; auf den Schild der Kongregation darf kein Makel kommen. Glaubt aber ein Sodale sich vom Professor falsch, ungerecht behandelt, so wird der Präses taktvoll seine Sache in die Hand nehmen, aufklärend, ehrenrettend wirken. Ich meine aber, auch an Gymnasien könnte die Kongregation mit unwesentlichen Änderungen die Rolle der freien Schulgemeinde übernehmen, nicht zum Schaden der Gymnasien.

Als der Sturm der Reformation über das arme Europa hingebraust war und allüberall Ruinen geschaffen hatte, erschien die Kongregation als Retterin der gefährdeten studierenden Jugend. „Wie aus dem Binsenkörbchen der kleine Moses sich zum Volke Gottes auswuchs, so zog die muntere Knabenschar aus dem römischen Schulzimmer in tausend Kollegien, Universitäten, Ministerien, Gerichtshöfe, Armeen, Hütten und

Paläste, auf die Throne der Welt und die Apostelstühle der Kirche. . . . Kinder mußten diesmal die Impulse zu Gewaltigem geben."[1] „Die Orgien der französischen Revolution waren vorüber; ein ehemaliger Jesuit, der dieselben wie auch den sie einleitenden Untergang seines Ordens überlebt hatte, P. Delpuit, faßte den Plan, aus dem großen Schiffbruche des Glaubens und der Sittlichkeit zu retten, was an jungen Männern nach Paris strömte. . . . Er griff zum erprobten Mittel seiner Väter: er gründete . . . eine Marianische Kongregation nach Form und Geist der früheren."[2] Und wieder nahm das religiöse Leben einen neuen Aufschwung. Auch wir stehen vor einem trostlosen Trümmerfeld, und wieder muß die Neugeburt von der Jugend ausgehen. Soll die Kongregation nicht zum drittenmal das von der Vorsehung gegebene Instrument der Restauration sein? Kardinal v. Hartmann hat bei einer Konferenz der Feldgeistlichen 1916 die Worte gesprochen: „Nach meiner Überzeugung gibt es nur einen Weg zur Besserung auf dem Gebiet der religiösen Bildung, der religiösen Betätigung und Glaubensüberzeugung der Gebildeten, und der ist: die Seelsorge für die Studenten an den Gymnasien muß mit allen Mitteln unterstützt werden. . . . Das Hauptmittel aber, um unsere Studenten auf den Gymnasien ihrer Kirche zu erhalten, sind die Marianischen Kongregationen." Nun wohlan. Die Bahn ist frei; wo alles sich zusammenschließen darf, wird es auch unsere Jungmannschaft zur Kongregation dürfen. Ihre Ziele und Mittel sind auch heute noch zeitgemäß; die Kongregation ist berufen, die „katholische freie Schulgemeinde" zu sein.

---

[1] Löffler, Die Marianischen Kongregationen [3] 9. [2] Ebd. 88.

Viktor Hugger S. J.

Der Protestantismus und die Trennung von Kirche und Staat.

Organisationsfragen. Politische Wahlfragen.

Die Streitfragen über das Verhältnis von Staat und Kirche, welche gegenwärtig das ganze deutsche Volk bewegen und beunruhigen, haben ihren Ursprung in der weltlichen Politik. Bei den demokratischen Parteien, besonders aber bei den Sozialdemokraten, ist Trennung von Kirche und Staat längst schon ein warm gehegter Wunsch und Programmartikel. Dabei hatten diese Politiker ihr Augenmerk viel weniger auf die katholische Kirche als auf den offiziellen Protestantismus und die verschiedenen protestantischen Landeskirchen gerichtet. Wenn wir uns also über Umfang und Tragweite der Fragen und der Schwierigkeiten, die mit der besagten Trennung verknüpft sind, ein richtiges und allseitiges Urteil bilden wollen, so dürfen wir die Maßregel nicht nur nach ihrem Einfluß auf das katholische Kirchenwesen beurteilen. Wir müssen auch darauf achten, wie die Protestanten sich dem erwarteten neuen Zustande gegenüber zurechtfinden. Die Beweggründe und Stimmungen, welche in den politischen Kreisen gegen das protestantische Kirchentum herrschen, werden zum großen Teil auch das Verhalten gegen die Katholiken bestimmen. Anderseits ist die Frage, ob etwa den geplanten Gewaltmaßregeln gegenüber eine gemeinsame Abwehr, ein Zusammenschluß und eine Verständigung zum Schutz und Trutz wünschenswert oder möglich sei, nicht zu lösen, wenn man die protestantische Stellungnahme nicht kennt.

Unter diesen Umständen sind wir ohne Zweifel berechtigt, uns darüber zu unterrichten, wie die so plötzlich akut gewordene Frage auf protestantischer Seite aufgenommen wird, und welche Zukunftspläne, Hoffnungen und Befürchtungen dort daraus erwachsen.

Wie die allzu enge Verkoppelung von Staat und Kirche, das Staatskirchentum, erst infolge der Kirchenspaltung recht ins Kraut geschossen ist, so ist auch das Bedürfnis, diese Bande wieder zu lösen oder zu lockern, zuerst auf protestantischer Seite wach geworden. Der Widerstand gegen

das Staatskirchentum ging von England und Schottland aus und griff von da auf Amerika über. Hier war es nicht der Staat, der sich von dem protestantischen Kirchentum trennte, sondern die Sekten lehnten sich gegen die staatliche Bevormundung auf und erzwangen die Trennung. Auf Deutschland griff die Bewegung über, als durch Staatsgewalt 1817 Lutheraner und Reformierte in eine „unierte" Kirche zusammengeschweißt werden sollten. Eine bedeutende Anzahl lutherischer Pastoren in Preußen widersetzten sich mit ihren Gemeinden dieser Uniformierung und wollten es lieber zur „Separation", zur Trennung von der Landeskirche kommen lassen. Als aber der Staat gegen die renitenten Geistlichen mit Gehaltssperre und schweren Strafen vorging, erlahmte die Kraft des Widerstandes, und nur ein kleines Häuflein sog. Altlutheraner hat trotz allerlei Drangsalierungen der Behörden bis heute an der Absonderung von der Staatskirche festgehalten.

Das Revolutionsjahr 1848 gab dem Gedanken der Trennung neuen Aufschwung. Der liberale Minister v. Schwerin wollte sie in Preußen anbahnen. Als aber die konservative Gegenströmung einsetzte, schlief der Plan wieder ein.

Fürst Bismarck wollte trotz Kulturkampf von einer Trennung nichts wissen. Das Machtmittel in der Hand des Staates war ihm viel zu wertvoll. Hofprediger Stöcker, Freiherr W. v. Hammerstein (Kreuzzeitung) und Oberpräsident v. Kleist-Retzow, Vorsitzender des Generalsynodalvorstandes, die nur für eine etwas größere Bewegungsfreiheit der Landeskirche, aber durchaus nicht für Trennung vom Staate oder für Aufhören des Summepiskopates tätig waren, predigten lange tauben Ohren. Erst als das Zentrum aus Gründen der Parität sich der Klagen annahm, kamen sie zum Ziele. Dank haben die Katholiken für ihr Entgegenkommen nicht geerntet.

Bis zum Ausbruch des Weltkrieges war das Verlangen nach Lösung des Bandes zwischen Kirche und Staat fast nur bei den Sozialdemokraten und einem Teile der liberalen Neuprotestanten lebendig. Da brachten die ersten Kriegswochen auch im protestantischen Volke einen erstaunlichen Aufschwung der Frömmigkeit und des kirchlichen Lebens. Der Zudrang zu den Kirchen und den Gottesdiensten war so allgemein und ungezwungen, die sonst so gelockerte Verbindung zwischen Pastoren und Gemeinden trat wieder so sichtbar und herzlich hervor, und der politische und vaterländische Gewinn aus dieser Seelenstimmung war so augenscheinlich, daß jeder weitere

Gedanke an eine Trennung wie ein Attentat gegen das Staatswohl erscheinen konnte.

Leider mußte schon sehr bald festgestellt werden, daß der Aufschwung nicht viel mehr als ein Strohfeuer war. In der kirchlichen Presse aller protestantischen Richtungen räumte man das mit Bedauern ein und machte sich auf ein verstärktes Anwachsen der Kirchenfeindschaft und Kirchenflucht gefaßt.

Alles das beweist, daß der Gedanke der Trennung von Kirche und Staat für die deutschen Protestanten seit Jahren in der Luft lag. Auf einmal machte die Novemberrevolution allen weiteren Zweifeln dadurch ein Ende, daß sie die königlichen und fürstlichen Landesbischöfe mit einem Schlag beseitigte.

Nun war trotz aller Vorzeichen die Überraschung groß und allgemein. „Wie sonderbar unvorbereitet trifft die so oft angerührte Frage im Grunde alle beteiligten Kreise!" (Die Christliche Welt 1915, Nr. 2.)

Daß auch bei dieser Gelegenheit das Mißtrauen gegen „Rom" eine Rolle spielte, darf nicht wundernehmen.

„Vielfach ist der Verdacht ausgesprochen worden, daß ein katholischer intriganter Plan hinter der Demokratisierung unserer Landtage stehe: Diese Landtage würden, so meint man, die Trennung vollziehen; die starke katholische Kirche würde das aushalten, die evangelischen Kirchen daran zugrunde gehen; und eben das sei der Zweck der Übung" (Protestantenblatt Nr. 31 vom 3. August 1918).

In den folgenden Zeilen möchten wir einen wenn auch unvollständigen Überblick bieten über die geschäftige Tätigkeit der Protestanten, um den Gefahren der Trennung zu begegnen, wobei wir die heikeln finanziellen Fragen beiseite lassen und mehr den inneren Verfassungsvorschlägen (Bischofsamt) und der Stellung zur Politik Aufmerksamkeit zuwenden.

I.

Noch wenige Tage vor dem Umsturz wurde auf der lutherischen Konferenz der Altmark in Salzwedel die Frage verhandelt: „Was müssen wir tun, um auf die kommende Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche gerüstet zu sein?" Konsistorialrat Kämmerer kam in seinem gründlichen Vortrag zu dem Ergebnis:

„Die Abwägung der Vorteile und Nachteile der Verbindung von Staat und Kirche und der Umstand, daß wir auf eine Trennung noch nicht gerüstet sind, gebieten, die kommende Trennung möglichst lange hinzuhalten." Dann machte

er „zur Rüstung auf die unvermeidliche Trennung“ einige Vorschläge und verlangte u. a., „die Leitung [der Kirche] soll in den Händen von Bischöfen und Erzbischöfen sein. In jeder Provinz sind Predigerseminare einzurichten als Ersatz der künftig wegfallenden theologischen Fakultäten“ (Reichsbote Nr. 566 vom 8. November 1918).

Sobald dann die Gewalthaber des Umsturzes offen und herausfordernd das Banner der Trennung entfalteten, entstand in den Reihen der Protestanten ein äußerst rühriges Leben.

Am 18. November waren sämtliche evangelischen Pfarrer Groß-Berlins zu einer außerordentlich zahlreich besuchten Versammlung eingeladen und wählten einen Pfarrerrat. Zu Vorsitzenden wurden die beiden Pfarrer Thiessen und Dr. Wessel ernannt, um bei der kirchlichen Neuordnung mit der Regierung mitzuwirken und die Interessen der Kirche und des Pfarrerstandes zu wahren. Die Bildung ähnlicher Pfarrerräte war in Aussicht genommen (Reichsbote Nr. 592 vom 23. November 1918). Da jedoch Dr. Wessel wegen zu großer Willfährigkeit gegen die Minister das Mißfallen seiner Amtsbrüder erregte, blieb das Unternehmen ohne Fortgang.

Gleichzeitig traten Pfarrer Gay in Chemnitz und Professor Pfarrer Dr. Rade in Marburg mit einem Aufruf: „An unsere protestantischen Volksgenossen“, hervor: „Wir sind in der Bildung eines Volkskirchenrats begriffen. Man bilde an vielen Orten solche Räte und setze sich mit uns in Verbindung“ (Die Christliche Welt 1919, Nr. 1).

Verwandten Geistes ist ein Entwurf, den zwei Professoren der neuen protestantisch-theologischen Fakultät von Münster i. W. ersonnen und in der Zeitschrift „Licht und Leben“ veröffentlicht haben. Die DD. theol. Karl Heim und Otto Schmitz fordern den Bau einer freien evangelischen Volkskirche, die sich um das „urchristliche Bekenntnis: Jesus Christus ist der Herr“ zusammenschließen soll. Auf diesen Glaubensinhalt, meinen sie, könnten Lutheraner, Reformierte, Unierte, Gemeinschaftsleute und Sekten sich zusammenfinden (Kirche und Schule, Beilage zum Reichsboten Nr. 25 vom 15. Dezember 1918).

Dieser Vorschlag scheint sich vielseitiger Zustimmung zu erfreuen und ist in erweiterter Gestalt als 1. Heft der „Flugschriften zur Volkskirchenbewegung“ (Elberfeld, Buchhandlung der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland) erschienen. Anfangs wollten die Urheber ihre Organisation „Evangelische Räte der Kirchenfreunde“ genannt wissen, später änderten sie den Namen in „Freunde der Volkskirchenbewegung“ und

„Arbeitsgemeinschaft für eine freie evangelische Volkskirche". Am 3. Januar hielten diese Volkskirchenfreunde in Elberfeld eine vertrauliche Beratung, die „von weit über hundert Theologen und Nichttheologen verschiedener Gruppen und Landesteile besucht war. Dort ist man zur Tat geschritten durch eine einmütige Entschließung" (Flugschriften zur Volkskirchenbewegung, 1. Heft, S. 6).

Eine andere Gruppe von Professoren, Pfarrern und Laien gründete in den Novembertagen 1918 den „Berliner Volkskirchendienst (später Deutscher Volkskirchendienst genannt) für Erhaltung der Volkskirche" und setzte eine Anzahl Arbeitsausschüsse ein, die sich den mit den neuen Verhältnissen entstehenden Schwierigkeiten widmen sollen (Reichsbote Nr. 581 vom 16. November 1918 und öfter). Der Ausschuß Nr. 7 dieses Kirchendienstes z. B. hat die internationalen, interkonfessionellen und politischen Beziehungen zu bearbeiten (Reformation 1919, Nr. 1).

Mit Aufrufen zur Abwehr und zum Aufbau traten ferner die Mitglieder der brandenburgischen Provinzialsynode (auf Anregung des Berliner evangelischen Protestantenvereins) und der Zentralausschuß für Innere Mission hervor. „Wir müssen in vielem umdenken lernen", sagt dieser, „aber wir wollen dazu willig sein. Mit Gottes Hilfe wird dann der innere Aufbau unseres Volkslebens in der Zukunft ein segenbringender werden." Der Zentralausschuß gründete darum sofort eine „Rechtsauskunftsstelle", um in allen den durch die völlig veränderte Lage geschaffenen Schwierigkeiten Rat zu erteilen (Reichsbote Nr. 591 u. 593 vom 22. u. 23. November 1918).

Ein evangelischer Kirchenbund für Westfalen wurde von dem Generalsuperintendenten Zöllner in die Wege geleitet (Reichsbote Nr. 125 vom 13. März 1919), und ähnlich konstituierte sich ein „Volkskirchenbund" oder eine „Evangelische Arbeitsgemeinschaft Hannover" (Reformation 1919, Nr. 2); andere Provinzen folgten dem Beispiel.

Unter diesen Umständen hielt es der weiland königliche Oberkirchenrat in Berlin vereint mit dem Generalsynodalvorstand der preußischen Landeskirche für angezeigt, auch seinerseits in die Bewegung einzugreifen. Da jedoch die Amtsgewalt dieser Behörde seit dem Verschwinden des königlichen Landesbischofs nicht mehr unbestritten war, so beschloß man zunächst, sich durch Zuziehung einer größeren Zahl kirchlicher Vertrauensmänner aus den verschiedenen Kreisen der evangelischen Landeskirche zu verstärken, um im Zusammenwirken mit ihnen die angesichts der gegen-

wärtigen Notlage der Kirche erforderlichen Maßnahmen zu treffen (Reichsbote Nr. 553 u. 600). Eine der ersten Maßnahmen dieses Vertrauensrates war die entschiedene Mißbilligung, die er dem Pfarrer Dr. Wessel wegen seiner eigenmächtigen Geschäftigkeit und seinem unzeitigen Entgegenkommen gegen das Kultusministerium erteilte (Reformation 1919, Nr. 2). Eine Generalsynode der ganzen Landeskirche zu berufen, was am nächsten zu liegen schien, hielt der Vertrauensrat für verfrüht.

Neben diesen und vielen ähnlichen Zusammenschlüssen, Ausschüssen und Organisationen groß und klein traten einzelne Personen, Geistliche und Laien in großer Zahl mit Vorschlägen und Reformplänen an die Öffentlichkeit. Die kirchliche Presse der Protestanten hatte nicht Raum genug, um alle die Kundgebungen unterzubringen. Man nahm zu Flugblättern, Sonderheften u. dgl. seine Zuflucht und organisierte eigene Zentralstellen, welche das Material bearbeiteten. Eine literarische Vermittlungsstelle („Austauschdienst") des „Evangelischen Presseverbandes für Deutschland" gibt Tag für Tag „Stimmen zur Kirchenfrage" heraus (Allgemeine Evangelische Landes-Kirchenzeitung 1918, Nr. 48). Auch der Vertrauensrat des Oberkirchenrats läßt eigene „Mitteilungen" erscheinen (Reformation 1919, Nr. 3). Als einer der ersten auf dem Plan erschien der Generalsuperintendent von Posen, Dr. Th. Blau, mit einem ausführlichen Programm.

Dr. Blau geht aus von den Mängeln des bisherigen Zustandes und sagt u. a.:

„Es ist bisher nicht gelungen, einen allseitig befriedigenden Kirchenbegriff festzulegen. Denn es ist nur eine Fiktion, von einer Bekenntnisgemeinschaft zu sprechen, wenn ihr durch die Kindertaufe Millionen angehören, die zu ihrer Bekenntnisgrundlage gar keine eigene Stellung einnehmen oder gar sie ablehnen und bekämpfen. Es ist ebenso falsch, in ihr eine Gesinnungsgemeinschaft haben zu wollen, wenn doch die Zugehörigkeit zu ihr gar nicht von der Gesinnung abhängig ist, sondern von äußeren Momenten. . . .

Wir gehen nicht fehl, wenn wir in diesen Unklarheiten, diesen Widersprüchen der Wirklichkeit mit der Theorie von der Kirche einen wesentlichen Grund sehen, warum die evangelische Kirche trotz treuester Arbeit vieler einzelner ihrer Glieder und Pastoren im allgemeinen ohne Einfluß auf die Volksgesamtheit geblieben ist, obgleich sie dieselbe Volksgesamtheit mit ihrer landes- und volkskirchlichen, ja staatskirchlichen Organisation umspannt.

Die Auflösung der bisherigen Form der Landeskirche trägt die Gefahr in sich, daß die Kirche als Ganzes zerfällt. Die römische Kirche ist darin glücklicher daran; ihre Unabhängigkeit vom Staat bringt es mit sich, daß sie von seinen Erschütterungen in ihrem eigenen Gefüge unberührt bleibt, und dies Ge-

füge ist in sich so fest geschlossen, daß es beliebig starke Stöße vertragen kann, ohne zu zerbrechen. Aber innerhalb der evangelischen Kirche sind allzuviel Gegensätze vorhanden und allzuviel Mächte geschäftig, die sie auseinanderzusprengen drohten. Ja sie sind so stark, daß in den Augen mancher Kirchenmänner die Kirche selbst nur noch als eine Verwaltungseinheit gerettet werden kann. Die Gegensätze der theologischen Richtungen, der kirchenpolitischen Gruppen, selbst der Frömmigkeitsformen sind ihre Mannigfaltigkeit und darum ein gut Stück ihres Reichtums und Lebens, aber sie sind auch ihre schwere Gefahr. Bisher wohnten sie wenigstens unter einem Dache, wenn auch das Zusammenwohnen unbequem war und vielen unnatürlich erscheinen mußte. Aber wie, wenn nun das Gebäude zusammenstürzt, das alle immer noch als ihr Heim ansahen?

Die natürlichste Lösung der so sich ergebenden Schwierigkeit wäre, daß jede Richtung oder Gruppe sich ihre Hütte selbst und für sich allein baute. Vielleicht würde die Lockerung ein mächtiger Sporn sein, daß jede ihr Bestes leistete. Es hat nicht an Stimmen gefehlt, die einer Freiheit aller Anschauungen das Wort redeten und das Urteil über ihre Kraft und ihr Recht von ihren Erfolgen abhängig machen wollten. Dann, sagte man, wird sich ja zeigen, wer imstande ist, wirklich Bleibendes, Segensreiches, Großes zu schaffen und wer die größte Zahl von Bekennern um sich sammeln wird. Aber gerade darin liegt eine ernste Gefahr. Wir Deutschen neigen sowieso zur Zersplitterung; es ist nicht nur das Freiheitsprinzip des Protestantismus, das sich in der Vielheit unserer kirchlichen Richtungen ausprägt, es ist zugleich ein Stück deutscher Partikularismus....

Wir werden vor dem Zerfall nur bewahrt bleiben, wenn es gelingt, aus den jetzigen Kirchengemeinden eine evangelische Glaubensgenossenschaft zu sammeln, die gewillt ist, den Kern der künftigen Kirche zu bilden. Das Signal der Zeit heißt: das Ganze sammeln! In allen einzelnen Gemeinden müßten sich diejenigen Gemeindeglieder, die entschlossen sind, treu zur Kirche zu halten, vereinsmäßig organisieren; die so gebildeten Gemeindevereinigungen würden sich zu Kreisverbänden, die Kreisverbände zu Provinzialverbänden und diese zu einem Landesverband zusammenschließen" (Reichsbote Nr. 605 vom 30. November 1918).

In einem folgenden Artikel über Verfassungsfragen legt Blau besondern Nachdruck auf „die evangelischen Bischöfe und den evangelischen Landesbischof. Diese persönlichen Instanzen scheinen unentbehrlich, wenn die Kirchenverfassung lebendig sein soll, ja es dürfte ihnen ein größeres Maß von Bedeutung zufallen wie bisher". „Evangelische Bischöfe", meint er, müßten „die geistliche Leitung der Provinzialkirchen übernehmen". — „Die Kirche wird im ernstesten Sinne eine ecclesia militans werden" (Reichsbote Nr. 606).

Andere Gutachten verlangen ebenfalls mit Nachdruck, daß in der neuen Ordnung unbedingt ein selbständiges bischöfliches Oberkirchenamt

eingeführt werde. Dieser Ansicht ist z. B. Superintendent Bronisch in Neusatz (Schlesien). Er schreibt: „Diese Volkskirche muß unbedingt auf selbständige bischöfliche Oberhirten hinarbeiten“ (Reichsbote Nr. 581 vom 16. November 1918), ebenso Pastor E. Wichart:

„An der Spitze der Provinzialkirche“, sagt er, „stehe ein mit der besondern Gabe der Leitung ausgestatteter Bischof, der in geistlichen Dingen selbständige Arbeit leisten darf. Alle preußischen Landesteile werden zu einer preußischen Landeskirche unter einem Erzbischof vereinigt, der die Kirche nach innen und außen vertritt. Und alle evangelischen Kirchen in deutschen Landen schließen sich zu einer deutschen Volkskirche zusammen“ (Reichsbote Nr. 598 vom 26. November 1918).

In einem folgenden Artikel will er über diese Reichskirche noch einmal einen „deutschen Erzbischof“ (Primas?) setzen. Er sagt u. a.:

„Der Bischof ist der Leiter der Provinzialkirche. Er hat alle mit der Kirchenleitung verbundenen Rechte und Pflichten, soweit sie ordnungsgemäß nicht andern zukommen.... Der Leiter der preußischen Landeskirche ist der Erzbischof von Preußen. Der deutsche Kirchentag wählt seinen Vorstand und seinen Vorsitzenden, den deutschen Erzbischof.... Der Bischof wird vom preußischen Erzbischof auf Lebenszeit berufen. Der preußische Erzbischof wird vom [Kirchen-]Landtag auf Lebenszeit gewählt. Die Pfarrer können behufs besserer Ausnützung ihrer Arbeitskraft vom Bischof veranlaßt werden, sich um andere Pfarrstellen zu bewerben“ (Reichsbote Nr. 599 u. 600).

Ähnliche Gedanken entwickelt Pastor Albert Dietrich (Die Reformation 1919, Nr. 5).

Herzhaft bekennt sich Pastor Schaper in Briesen (Westpreußen) zu dieser Ansicht:

„Daß der Einfluß des Protestantismus und der protestantischen Kirche auf Politik und Wahlen auch jetzt wieder so gering gewesen ist, daran trägt in erster Linie schuld das Fehlen einer festen, autoritativen bischöflichen Verfassung. Der Protestantismus hat es in den 400 Jahren seines Bestehens noch nicht zu einem einwandfreien und wahrhaft katholischen Kirchenbegriff gebracht“ (Reichsbote Nr. 112 vom 4. März 1919). Schaper lobt die „Hochkirche“, welche daran arbeite, diese Lücke zu schließen.

Die pommersche Provinzialsynode in Stettin verhandelte am 20. März 1919 über einen Antrag des Pastors Quistorp, der verlangte, die protestantischen Gemeinden von Pommern sollten sich je nach Umständen zu einer lutherischen oder reformierten Bekenntniskirche mit bischöflicher Verfassung zusammenschließen. Die Synode lehnte jedoch den

Antrag ab, weil es gefährlich sei, in diesem Augenblick das konfessionelle Sonderbewußtsein aufzuwecken (Reichsbote Nr. 146 vom 25. März 1919).

Das sind nur einige zufällige Proben, die zeigen, wie allgemein jetzt der Ruf nach protestantischen „Bischöfen“ erhoben wird. Als demgegenüber ein Pastor M. Reylaender-Wuthenow vorschlug, die bischöfliche Spitze durch ein mehrköpfiges „Direktorium“ zu ersetzen, wie es beim englisch-amerikanischen Kalvinismus vielfach üblich ist, erfuhr er scharfen Widerspruch.

„Was soll man erst dazu sagen“, meint Reylaender, „daß man der neuen Kirche Bischöfe und gar Erzbischöfe aufdrängen, oder wenn einer allen Evangelischen das Recht der Pastorenauswahl nehmen und dies dem Kreispfarrer und Bischof anvertrauen will? Das nennt man evangelische Freiheit im 20. Jahrhundert!“ (Reichsbote Nr. 638 vom 12. Dezember 1918.)

Ihm antwortete u. a. F. Hoffmann, Oberpfarrer in Schwerin a. W., indem er zuerst auf das Fremdländische der Gedanken hinwies — Reylaender hatte seine Erfahrungen in Südafrika gesammelt —, dann fuhr er fort:

„Wenn wir für diese Ämter die Bezeichnung Bischof und Erzbischof bzw. Landesbischof völlig billigen, so machen wir keine Anleihe bei der römischen Kirche, sondern knüpfen nur an das Geschichtliche und Altchristliche an. Es handelt sich bei der Wiederaufrichtung dieser Ämter um die längst notwendig gewesene und endlich möglich gewordene Weiterbildung oder Ausgestaltung der Reformation nach seiten der kirchlichen Verfassung. Von einem freien und starken Bischofsamte aber erwarten und erhoffen wir eine innere Stärkung des geistlichen Amtes, und hier liegt vielleicht der Hauptpunkt, der über die Zukunft unserer Kirche als solcher entscheidet. . . .

Mit dem Amte lebt die Kirche, mit dem Amte stirbt sie. Die Verfassung der Kirche ist die beste, welche die Neu- und Wiedergeburt des geistlichen Amtes gewährleistet, und das ist ohne Frage die bischöfliche Verfassung“ (Reichsbote Nr. 645 vom 21. Dezember 1918).

Hören wir noch den Vorschlag des Superintendenten Brockes in Oschersleben. Im Verein mit Kaufmann Hermann Behrens stellt er folgende Leitsätze auf:

„An die Spitze der evangelischen Kirche jedes Landes tritt ein Landesbischof, der von der Generalsynode gewählt wird.

An der Spitze der Provinzialkirche steht der Provinzialbischof, der vom Landesbischof unter Hinzuziehung des Generalsynodalrates berufen wird“ (Reichsbote Nr. 631 vom 14. Dezember 1918).

„Evangelische Bischöfe“ für die staatsfreie Volkskirche fordert ebenso der Theologieprofessor und Konsistorialrat Gerhard Hilbert in Rostock (Was ist uns die Kirche? Drei Vorträge. Schwerin i. M. 1919. 2. Vortrag). Dagegen lehnt Professor Mulert jeden solchen Gedanken an „geistliche Oberhirten“ oder Bischöfe rund ab, weil er mit dem protestantischen „allgemeinen Priestertum“ unvereinbar und erzkatholisch sei (Evangelische Freiheit, März 1919).

II.

Wie stark bei diesen Bauplänen für eine neue Landes- und Reichskirche der Blick auf die katholische Kirche die Hand der Baubeflissenen leitet, ist leicht zu erkennen. Nur hüte man sich, daraus auf irgendeine Annäherung oder einen Wunsch der Wiedervereinigung mit der Mutterkirche zu schließen. Nicht auf Versöhnung und Eintracht, nicht einmal auf schiedlich-friedliche Verträglichkeit ist die vorherrschende Sinnesart der Bauleute gegenüber der katholischen Kirche gerichtet. Das hat sich besonders bei den politischen Wahlen am Anfang dieses Jahres geoffenbart. Was hätte angesichts des Ansturms der Revolution gegen Schule, Kirche und Christentum näher gelegen als die Erkenntnis, daß nur enger und planmäßiger Zusammenschluß aller derer, denen es mit ihrem Christentum Ernst sei, den schlimmsten Plänen des Radikalismus vorbeugen könne? Als aber tatsächlich einige Protestanten in Berlin und anderwärts aus dieser Sachlage heraus ihre Glaubensgenossen aufforderten, bei den Wahlen ihre Stimmen der Zentrumspartei zu geben, weil das die einzige politische Fraktion sei, die nach streng paritätischen Grundsätzen für die Rechte und Ansprüche aller Konfessionen ohne Unterschied eintrete, da erweckte dieser Vorschlag einen merkwürdigen und lehrreichen Entrüstungssturm.

Derselbe „Reichsbote“, der sonst so gern die gemeinschaftlichen Interessen betont, der schon 1890 dem Evangelischen Bunde gegenüber in die Klage ausgebrochen ist: „Die einseitige Frontstellung gegen Rom richtet in vielen evangelischen Köpfen Verwirrung an; man kann sein evangelisches Wirken nur einengen, wenn man ihm immer wieder den einen Gesichtswinkel nach St. Peters Dom gibt“ (Nr. 189 vom 7. August 1890), dieses nämliche Pastorenblatt verfiel um die Jahreswende 1918/19 in heftige Aufregung, als es des Vorschlages, bei den Wahlen zum verfassunggebenden Reichstag und Landtag für das Zentrum oder die „christ-

liche Volkspartei" zu stimmen, ansichtig wurde. Am 28. Januar 1919 las man da folgenden Alarmruf:

„Der Wolf im Schafskleide. Die Christliche Volkspartei (Zentrum) hat sich bekanntlich seit den Wahlen einen evangelischen Flügel in Berlin angegliedert. Wie man aus beteiligten Kreisen hört, steht nunmehr die Gründung eines evangelischen Zentrumsblattes bevor. — Die unlautere Taktik des Zentrums, durch Verleugnung seines konfessionellen Charakters evangelische Kreise zu verwirren und für das katholische Zentrum einzufangen, soll also über die Wahlen hinaus beibehalten werden. Selbstverständlich wird das Zentrum in dem neuen Blatte nur seine Samtpfötchen herausstrecken. Möge der Wolf im Schafskleide von allen treu zu ihrem Glauben haltenden Evangelischen erkannt und behandelt werden, wie er es verdient" (Reichsbote Nr. 48 vom 28. Januar 1919).

Zu seinem Troste glaubt das Blatt jedoch die Tatsache buchen zu dürfen, „daß man unter den Zentrumsanhängern innerhalb und außerhalb der Reichshauptstadt Nichtkatholiken mit der Laterne suchen kann".

Mit Befriedigung wird ferner berichtet, daß auch die evangelischen Geistlichen in Bielefeld und Lüdenscheid das Zentrum „gekennzeichnet" haben mit der Warnung:

„Wir können in ihm eine Vertretung der Interessen unseres evangelischen Glaubens und unserer evangelischen Kirche nicht sehen. Wir sind unsern Gemeinden, die man für das Zentrum gewonnen hat, volle Klarheit schuldig und raten ihnen: ‚Wählt nicht Zentrum'" (Reichsbote Nr. 56 vom 1. Februar 1919).

Gegen den Greifswalder Theologieprofessor Dunkmann und den Berliner Pfarrer Häcker richtete das Blatt die schwersten Vorwürfe, weil sie als Protestanten zur Gemeinsamkeit mit den Katholiken aufgefordert hatten. Solche Leute seien „Verräter am evangelischen Glauben" u. dgl. „Irreführung" und „Wahlschwindel" wurde ihr Verhalten genannt (Reichsbote Nr. 27 vom 15. Januar 1919).

Obwohl Dunkmann und Häcker die Anklagen mit Leichtigkeit zurückwiesen (s. Germania Nr. 19 vom 13. Januar 1919; Reichsbote Nr. 135 vom 19. März 1919), so trug doch die Feindschaft gegen alles Katholische den Sieg davon. Auf allen Seiten beeilte man sich, vor dem „katholischen Zentrum" zu warnen. Nicht weniger als vier protestantische Geistliche fielen in einer Versammlung, vor der Dunkmann am 15. Januar in Berlin-Steglitz seine Gründe darlegte, mit unsachlichen und teilweise persönlich beleidigenden Anwürfen über ihn her (Germania Nr. 30; Reichsbote Nr. 33 vom 18. März 1919).

Zu Neujahr 1919 erschien in Berliner Zeitungen ein Aufruf:

„Zur Aufklärung für evangelische Wähler. Durch die Bezeichnung ‚Christliche Volkspartei (Christlich-demokratische Partei)‘ wird vielfach in evangelischen Kreisen der Anschein erweckt, als ob es sich bei dieser Partei um die Vertretung allgemein christlicher, also auch evangelischer Interessen handelt, so daß evangelische Wähler auf den Gedanken kommen können, sich dieser Partei anzuschließen. Wir machen darauf aufmerksam, daß wir es hier mit nichts anderem als mit dem alten katholischen Zentrum zu tun haben. Die evangelische Bevölkerung wird wissen, daß ihre kirchlichen Interessen von dem Zentrum nicht vertreten werden können. Der Vorstand des Volkskirchlichen Arbeitsverbandes evangelischer Vereine und Gemeinden Groß-Berlins.“ (Reichsbote Nr. 2; Deutsche Zeitung Nr. 2 vom 2. Januar 1919.)

Damit stimmt das Folgende überein:

„Der Evangelische Pfarrverein Groß-Berlins hat folgende Kundgebung beschlossen: ‚Der Evangelische Pfarrverein Groß-Berlins warnt die Mitglieder der evangelischen Gemeinden vor der Wahlagitation und Stimmabgabe für die Christliche Volkspartei. Diese Partei ist das alte katholische ultramontane Zentrum. Evangelische Gemeindeglieder! Dem Zentrum (Christliche Volkspartei) keine eurer Stimmen!‘“ (Reichsbote Nr. 32 vom 18. Januar 1919.)

Am 26. März 1919 tagte die Kreissynode Berlin-Stadt I. Nach vielem Klagen, Planen und Streiten über das, was die Not der Zeit erheische, einigte man sich am Ende auf den Beschluß:

„Die evangelische Kreissynode der Diözese Berlin I warnt die in der Diözese wohnenden Evangelischen vor dem Zentrum, das unter dem Namen ‚Christliche Volkspartei‘ auch evangelisch-kirchliche Kreise für seine Bestrebungen zu gewinnen sucht. Sie gibt ihrem Bedauern Ausdruck, daß evangelische Pfarrer in breiter Öffentlichkeit für diese Partei eingetreten sind und einen evangelischen Flügel der Zentrumspartei begründet haben“ (Reichsbote Nr. 153 vom 28. März 1919).

Natürlich durfte bei diesem Feldzug gegen „Rom“ auch der Evangelische Bund nicht fehlen. Seine Deutsch-evangelische Korrespondenz gab folgende Sprüche kund:

„Die heutige Zeit hat viel krauses, politisches Zeug hervorgebracht, aber dieser Versuch der Herren Häcker und Dunkmann, durch das Zentrum und durch Rom dem deutschen Protestantismus zur politischen Macht zu verhelfen, stellt doch einen Rekord politischer Unreife dar, der schwerlich übertroffen werden kann. Feuer und Wasser lassen sich eher vereinigen. . . . Die ungehemmte Bewegungsfreiheit der Jesuiten, der geschworenen Feinde des Protestantismus und der evangelischen Kirche, die das Zentrum gegen den Widerspruch aller (?) bewußt evangelischen Kreise Deutschlands unter Ausnützung der Kriegslage durchgesetzt hat, beweist das Gegenteil. Dasselbe wäre der Fall bei einer uneingeschränkten

Vermehrung von Orden und Klöstern. Ein evangelischer Flügel des Zentrums ... kämpfte nicht mehr für den Protestantismus, sondern zur Wahrung von Ruhm, Macht und Einfluß der römischen Kirche." — „Diesen Ausführungen können wir uns nur anschließen", bemerkt dazu die Stöckersche „Reformation", herausgegeben von Pastor Dr. W. Philipps (Berlin), als sie (in Nr. 7 vom 16. Februar 1919) obigen Erguß abdruckte.

Der lichte Augenblick im Evangelischen Bund, den wir an dieser Stelle (96 [Februar 1919] S. 417) so freudig begrüßten, war also von sehr kurzer Dauer. Denn wer so schroff gegen alle Gleichberechtigung und freie Bahn ankämpft, der treibt seinen Spott mit uns, wenn er von „Zusammengehen" und von „gemeinsamer Beratung und Arbeit" redet.

Aus derartigen Offenherzigkeiten geht auch hervor, welchen Sinn die Ansprache haben sollte, mit der sich der preußische Oberkirchenrat am Neujahrstage 1919 an die Gemeinden der Landeskirche wandte und worin es hieß:

„Zu diesen Nöten kommt nun der Kampf um unsere heiligsten Güter, um das Segenserbe, um unsere teure evangelische Kirche, um die religiöse Zukunft unserer Kinder und unseres ganzen Volkes.... Im festen Vertrauen auf Gottes Hilfe und Gnade ergeht der Ruf an alle ihre Glieder: Laßt uns in Treue zu unserer Kirche und ihren Gottesdiensten halten! Kämpft den guten Kampf des Glaubens! Unterstützt nur solche Männer, die offen und klar für das Recht der Kirche und für die christliche Erziehung in Schule und Haus eintreten! Beweist euren Glauben im Leben und setzt euch für den Herrn Christus und seine Kirche in offenem Bekenntnis ein!" (Reichsbote Nr. 660 vom 31. Dezember 1918.)

Unter den jetzigen Umständen, meinte der „Reichsbote", komme für einen Protestanten einzig die Deutsch-nationale oder Konservative Partei in Frage, weil nur sie ausdrücklich den Kampf für die „evangelische Kirche" auf ihre Fahne geschrieben habe[1]. Wohl mußte man mit einigem Mißfallen gestehen, daß viele Wähler diese Partei als zu reaktionär, militaristisch und agrarisch ablehnen und lieber für den unkirchlichen Liberalismus oder den noch ungläubigeren Freisinn (Demokratische Partei) oder kurzerhand für einen evangelischen Sozialdemokraten[2] stimmen werden. Aber das

[1] So z. B. Pastor Albitz im Reichsboten Nr. 635 vom 16. Dez. 1918.

[2] „Es geht nicht" — entschied die „Wartburg" (Nr. 7/8) auf die Frage, ob man einen Zentrumsmann wählen könne. „Anders", schrieb dieses Blatt des Evangelischen Bundes, „ist es mit der Partei der Revolution. Man muß Christ und sogar Pfarrer und Mitglied dieser Partei sein dürfen." Der gleichen Ansicht ist Professor Rade in der „Christl. Welt" (Nr. 5).

war für unsern „Reichsboten" das geringere Übel; wenn nur die Gefahr des katholischen Zentrums abgewandt blieb. Dabei versichert er immer wieder, daß auch nach seiner Meinung Katholiken und Protestanten jetzt gemeinsam Schulter an Schulter gegen den antichristlichen Umsturz kämpfen müssen. Um für andere die Kastanien aus dem Feuer zu holen, dafür ist so eine „katholische" Partei immer noch brauchbar. Die Redaktion des Blattes drückt das so aus:

„Daß Katholiken und Evangelische im Reichs- und Landesparlament der Gegenwart in vielen und wesentlichen Lebensfragen ihrer Kirchen, ja des Christentums überhaupt eine gemeinsame, geschlossene Front zu bilden haben gegen die Bestrebungen der Regierung auf Trennung des Staates von der Religion, das ist klar und bereits betätigt worden. Aber um dieser gemeinsamen praktischen und taktischen Interessen willen, die allerdings den Willen zum konfessionellen Frieden stärken werden, die nie aus der Welt zu schaffenden und auf die Gestaltung der politischen Haltung in andern Fragen und Fällen jeden Augenblick trennend einwirkenden konfessionellen Unterschiede und Gegensätze unter der Gesamtfirma einer politischen Partei verdecken zu wollen, das ist eine bare Unmöglichkeit, ein Versuch, unter dem beide Seiten sich schließlich unbehaglich, ja gelähmt fühlen und Schaden leiden müßten. Hier bleibt es dabei, ‚schiedlich-friedlich' und im gegebenen Falle ‚getrennt marschiert — vereint geschlagen'!" (Reichsbote Nr. 135 vom 19. März 1919.)

Es hat wahrhaftig einen eigenen Reiz zu sehen, wie hier ganz allgemein der Grundsatz aufgestellt wird: Eine politische Partei, die ihre Tore Angehörigen verschiedener christlicher Bekenntnisse öffnet, ist „eine bare Unmöglichkeit": nur konfessionell getrennte Parteien sind möglich und berechtigt. Das harmoniert allerdings mit dem oben erwähnten Versuch nachzuweisen, daß die neue Deutsch-nationale Partei sich als spezifisch protestantische Fraktion aufgetan habe. Wie es sich in der Tat damit verhält, lassen wir dahingestellt.

Nachderhand war man aber doch allseitig froh, daß das „katholisch-konfessionelle Zentrum" seine Schuldigkeit getan hatte.

„Es ist nicht zu leugnen", sagt Professor Otto Baumgarten (Kiel), „als das stärkste Bollwerk gegen die sozialistische Überflutung hat sich nicht ohne Schuld (!) der radikalen Sozialisten das Zentrum erwiesen. Damit haben wir Protestanten mit aller Klarheit zu rechnen" (Evangel. Freiheit, Tübingen, Februar 1919).

Die Rechnung besteht vorerst darin, daß man mit Feuereifer daran geht, eine „Evangelische Volkspartei", d. h. ein protestantisch-konfessionelles Überzentrum zu gründen.

K. Veidt, Pfarrer an der Paulskirche in Frankfurt a. M., entwickelte das Bedürfnis einer solchen Partei schon im November 1918.

Nach seiner Ansicht „handelt es sich jetzt um die eine Frage: Soll unser Volk entchristlicht werden oder sollen ihm die Kräfte nicht nur des katholischen, sondern auch des evangelischen Christentums erhalten werden? Die katholische Kirche geht mit einer starken Rüstung in den Wahlkampf. Die evangelische Kirche ist ungerüstet. Wir haben früher hin und her geredet über die Frage, ob wir eine christliche Politik treiben dürfen und können. Diese Fragen sind jetzt erledigt. Wir brauchen eine politische Zusammenfassung aller derer, die unserem Volke die Kräfte des evangelischen Christentums erhalten wollen. Wir brauchen eine evangelische Volkspartei. In die Nationalversammlung müssen die hervorragendsten Führer der evangelischen Kirche hinein" (Reichsbote Nr. 597 vom 26. November 1918).

Als im folgenden Monate Pastor Albitz mit dem gleichen Gedanken hervortrat und mahnte, man solle allerorten politische „Kirchenschutzwehren" gründen, pflichtete die Leitung des „Reichsboten" dem Gedanken zwar bei, fügte aber hinzu:

„Es ist leider keine Zeit mehr, eine selbständige Deutsch-evangelische Volkspartei zu gründen, die das Gegenstück zur Christlichen Volkspartei des Zentrums darstellte. Sie wird aber kommen, denn sie muß kommen. Die Not der Zeit, der Kirche und des Vaterlandes wird sie gebären. Wie jetzt die Dinge liegen, kann es für uns Evangelische, Pfarrer und Gemeindeglieder, die das Recht ihrer Kirche erkennen und schützen wollen, nur die politische Losung geben, mit aller Kraft für die ‚Deutsch-nationale Volkspartei' einzutreten. Wir richten die dringende Bitte, ja vielmehr die klare und feste Forderung an den Vorstand der ‚Deutsch-nationalen Volkspartei', unbedingt dafür zu sorgen, daß in allen Wahlkreisen nur Männer bzw. Frauen auf die Listen der Wahlvorschläge als Kandidaten gesetzt werden, die sich als überzeugte und treue Glieder der evangelischen Kirche bekennen, und diese ihre Treue auch in der Nationalversammlung mit der Tat beweisen wollen" (Reichsbote Nr. 635 vom 16. Dezember 1918).

So wurden ferner vom schlesischen Konsistorium die Kreissynoden angewiesen, einen Zusammenschluß treukirchlicher Protestanten in die Wege zu leiten, um bei den politischen Wahlen zu erreichen, „daß bei Aufstellung der Abgeordnetenlisten für die Nationalversammlung nur Kandidaten berücksichtigt werden, die die Lebensrechte der evangelischen Kirche und die Notwendigkeit der Erhaltung der evangelischen Glaubenskräfte für unser Volkstum anerkennen und für die ungeschmälerte Aufrechterhaltung der Arbeit der evangelischen Kirche an unserem Volke eintreten wollen" (Reichsbote Nr. 631 vom 14. Dezember 1918).

„Wir begrüßen dieses tatkräftige Vorgehen des schlesischen Konsistoriums aufs freudigste" — fügte die Redaktion des Blattes der Nachricht hinzu.

Die lutherischen Geistlichen in Bayern verhandelten in ihrem Korrespondenzblatt ebenfalls über die Notwendigkeit einer solchen Partei. Nur die Gemeinschaftsleute warnten davor, weil in der Bibel nichts von Politik stehe (Allg. Ev.-Luther. Kirchenztg. 1918, Nr. 51; Die Reformation 1919, Nr. 1).

Unterdessen hatte in Ditfurt (Provinz Sachsen) die Gründung der neuen „Evangelischen Volkspartei" bereits stattgefunden. Einladungen wurden versandt und am 2. Januar der erste Parteitag in Halle a. d. S. gehalten (Reformation 1919, Nr. 6).

Wir begegnen hier wieder der zwiespältigen Ratlosigkeit, welche dem Protestantismus von jeher in seinem Verhältnis zur Politik und Moral anhaftet und ihn von einem Extrem ins andere fallen läßt, einem Zwiespalt, auf den wir schon in einem früheren Artikel „Wahlrecht und Wahlpflicht" (diese Zeitschr. 96 [Januar 1919] 319 ff.) hingewiesen haben.

Der Umschwung aber, der sich bei den heutigen Protestanten unter dem Druck der Nöte anbahnt, kann den katholischen Politikern ein Beweis mehr für die Richtigkeit ihres Weges und ein Ansporn sein, trotz aller Redensarten vom „politischen Katholizismus" und von Mißbrauch der Religion ihren Grundsätzen treu zu bleiben. Und wenn wir immer wieder inne werden, wie vielfältig man uns auf protestantischer Seite beneidet um die Klarheit, Geschlossenheit und Folgerichtigkeit unserer religiös-sittlichen Grundsätze und Richtlinien, so werden wir uns zwar vor Schadenfreude hüten müssen, aber wir werden Gott desto inniger danken für das Gnadengeschenk des katholischen Glaubens und der Mitgliedschaft zur alten gemeinsamen Mutterkirche. Möge auch den getrennten Brüdern mehr und mehr die Einsicht aufgehen, welche Güter sie durch die Trennung verscherzt haben!

Matthias Reichmann S. J.

Buddhismus und Neubuddhismus.

Die Werbearbeit für den Buddhismus und die Anschlußfreudigkeit an seine Lehren zieht täglich weitere Kreise. Selbst die studierende Jugend soll dafür gewonnen werden: noch unlängst sah eine Jugendzeitschrift in Chinas und Indiens Weltanschauungen die Heilung unserer entarteten Gesittung und verkommenen Geistespflege. Der Buddhismus, den diese Versinkenden hilfesuchend ergreifen, ist nicht die heutige verwilderte, aber immerhin noch lebendige Lehre, wirksam und schaffend im Denken und Treiben einiger geistig hochstehender Mönche buddhistischer Gemeinden; sie geht der Hauptsache nach zurück auf den Urbuddhismus heiliger Schriften und alter Überlieferungen, einen Buddhismus also, den europäische Neubuddhisten mit Hilfe abendländischer Gedankengänge auferwecken, an unsere Wissenschaft und Bildung angleichen, an den Quellen zeitgemäßer Empfindungen tränken.

Woher nährt sich aber die Rührigkeit der Werber und der Zuwachs überzeugter Anhänger? Wir stehen vor ähnlichen Erscheinungen wie das Römertum der Kaiserzeit, dessen gesättigte Gier nach Aufstachelndem lechzte, und dessen ungestillter Hunger zu geistigen und religiösen Gastmählern drängte, die Sättigung versprachen. Beide Gruppen waren am Suchen: der nach Sinnenerregung lüsterne Pöbel und die Geistigen, die sehnsüchtig nach Wahrheit und Frieden ausschauten. Beide stießen auf dasselbe, soweit sie nicht den Mut zum Christentum fanden: auf die aus orientalischem Halbdunkel herausschwebenden Geheimnisse religiöser Erhebung und Schwärmerei.

Auch unser Lebensüberschuß zeitigte, wie zu allen Zeiten, Lebensüberdruß, und aus diesem verdüsterten Zustand stieg die Lebensverneinung empor. Buddha selbst ging diesen Weg. Man will aber unter dieser Verneinung nicht leiden, man will in ihr durch Überwindung alles Leidens Genuß und Ruhe finden, sie soll beglücken; denn man floh die Unrast der Lebensfülle, weil sie tödlich ermüdete, und die Maßlosigkeit des Genusses, weil sie durch Erschlaffung geistig krank machte; man suchte nach Glück in Ruhe durch Ertötung der leidbringenden Begierde. Aber dieses Glück sollte ohne

Gott sein, da man an ihn nicht glaubte, und ohne Seele, weil ihre möglichen Schicksale aufregten. Ein Glück, das sich selbst schafft und sich selbst genügt, kann sich nicht befehden und durch nichts beunruhigt werden, weil man alle Herrschmächte ausschließt.

Es ist nun nicht zu leugnen, daß der alte Buddhismus alles, was dieser Seelenverfassung entspricht, am vollkommensten bietet. Leben und Leiden und Begehren setzt er gleich. Wer ein Glied dieser Dreiheit bejaht, bejaht sie ganz; wer sie verneint, entrinnt allen dreien. So bringt denn volle Verneinung Befreiung und Erlösung. Seines Glückes Schmied ist man selbst und allein. Man steigt durch unermüdliche Selbstzucht, körperliche und geistige, zu einer vollen Überwindung jeder Begehrlichkeit empor und damit, wie der Buddhismus verspricht, zu vollendetem Gleichmut und ungetrübtem, von allen Hemmnissen losgelöstem Innewerden des vorbeifließenden und in jedem Augenblick neu werdenden Lebensprozesses. Die Gedanken an Gott und Seele sind aus dem Geist ausgelöscht.

Bei diesem Zusammentreffen der heutigen weltschmerzlichen Lebensverneinung jenseits von Gott und Seele mit den buddhistischen Lehren und Verheißungen erklärt sich das Wachstum neubuddhistischer Jüngerschaft einleuchtend genug. Es gibt natürlich auch buddhistische Hanswurste die Menge, die von Nirvâna faseln und nichts wissen vom büßenden Steilpfad zu diesen Höhen. Wir reden hier nur von ernsten Eingeweihten.

Viele Neubuddhisten verkünden außerdem die volle Übereinstimmung der neuesten Wissenschaft mit den altbuddhistischen Lehren. Auch dieser Einklang soll werbend wirken. Einige zwingen in ihren kundigen aber künstlich umformenden Deutungen dem indischen Büßer die eigene Weltanschauung auf. So z. B. Georg Grimm in seinem Buch „Die Lehre des Buddha“ (München 1915). Andere sind vorsichtiger und sachlicher. Aber selbst so gelehrte Erforscher und Herausgeber der alten Pâli-Texte wie Seidenstücker, selbst so gründliche Kenner der alten Überlieferungen und ihrer heutigen Auffassung im Mutterland wie Dahlke wandeln abseits von den Wegen, welche kritische Geschichte gebahnt hat. Die Echtheit der buddhistischen Überlieferung, die Franke gewaltig erschüttert hat, steht bei ihnen fest, sie scheinen mit dem Buddhismus wie mit einem ursprünglichen System zu rechnen. Seine vollkommene Abhängigkeit von der Yoga-Lehre, die unwiderleglich feststeht, und wahrscheinlich auch von der Sâṃkhya-Philosophie, die später aus allen möglichen Lehren zusammengerafften Umbildungen des alten Kerns, kommen bei ihnen nicht zur Geltung. Die Gleichnisse und schillernden

Spekulationen werden nach neuester philosophischer Denkarbeit umgedeutet, die Widersprüche kühn überbrückt. Buddhas eigenste Auffassung, die jede eindeutige Philosophie bewußt und folgerichtig ausschloß, wird mit den Lehrmeinungen späterer Jahrhunderte verschmolzen. Buddha vermied in den grundlegenden theoretischen Fragen jedes klare Ja und Nein, er bejahte und verneinte sogar manchmal zu gleicher Zeit und in gleichem Sinn, um lästige Frager loszuwerden. Für ihn war die Erlösung vom Schmerz und der Tatweg dazu die Hauptsache, das Einzige[1].

Dahlke deutet den Buddhismus als folgerichtigste Wirklichkeitsphilosophie, für die es nichts Starres und Beständiges, nur Fluß und Bewegung gibt; die Welt ist nichts als die Summe alles individuellen, nie ruhenden, immer wechselnden Erlebens. Er hat dieses Weltbild in seinem „Buddhismus als Weltanschauung" (1917) ausgezeichnet geschildert; bewiesen hat er nichts, aber trefflich auseinandergelegt, wie man denken und handeln müßte, wenn das Dasein sich wirklich so abspielte. Ein Ausbau der Sâṃkhya-Lehre, wie sie vielleicht logischer nicht sein konnte, das naturwahre Spiegelbild einer späteren buddhistischen Spekulation, aber auch nur der *einen* Schule, die eben durch diese Bestimmtheit unbuddhistisch wurde, eine sehr brauchbare philosophische Grundlage für den buddhistischen Erlösungsweg, die aber Buddha selbst abgelehnt und als Häresie gebrandmarkt hat. Von echtem Buddhismus ist bei Dahlke keine Spur. Er trägt nur seine eigenen Gedanken vor, und erklärt die lächerlichsten philosophischen Kindereien des Pāli-Kanons als erhabenste Weisheit.

Seidenstücker ist vorsichtiger. Aber auch er bindet aus dem Buddhismus eine festgefügte Wirklichkeitslehre zusammen[2].

Buddha selbst hat, wenn man sich an die Wahrscheinlichkeiten der Geschichte hält, alle neugierigen Fragen über Sein und Schein, bleibendes Ich und stets neues Bewußtsein, Dasein und Nichtsein abgelehnt, zwar nicht mit dem sokratischen Geständnis: „Ich weiß es nicht", wohl aber mit dem glatt abschneidenden Ausspruch: „Ich sage nichts darüber!" Begriffliche Widersprüche waren ihm gleichgültig, wenn sie den Heilsweg nicht versperrten. Der ausweichende „Mittelweg", nicht bloß zwischen Selbstpeinigung und Naturgenuß, sondern auch zwischen einem endgültigen Ja und Nein scheint seine ureigenste Lehre gewesen zu sein. Will man ihn

---

[1] Ganz klar kommt das zum Ausdruck in einem Teil des Dīghanikāya, der wie wenige den Eindruck der Echtheit macht (IX, 18—30. — Franke).

[2] Im 5. Teil des Buddhistischen Katechismus Olcotts.

um jeden Preis einer philosophischen Gruppe nähern, so möge man ihn unter die „Pragmatisten" einreihen. „Jeder Gedanke ist gut, der uns zur Erlösung verhilft. Und diese Güte ist die einzige Wahrheit, die der Mensch braucht." [1]

Man unterliegt einer verhängnisvollen Selbsttäuschung, wenn man, wie z. B. Paul Carus, das „Evangelium Buddhas" aus dem alten Schrifttum auswählt und kritiklos zusammenstellt ohne Rücksicht auf die übereinander liegenden Schichten der Entwicklung [2]. Und selbst wenn die klassischen südlichen Urkunden in der Pālisprache genau herausgegeben und treu übersetzt werden — K. E. Neumanns Übersetzungen sind unbrauchbar —, ist das Bild irreführend ohne Heranziehung der nördlichen Überlieferung.

Noch weit mehr leidet die volkstümliche Literatur über den Buddhismus, die bereits fast unübersehbar ist, an diesem Übelstand. Um nicht in oberflächlichem Gerede oder in theoretischem Wissen unterzugehen, rüstet sich allerdings der Neubuddhismus zu einer forschenden Tiefarbeit und einer unmittelbaren Anwendung auf das Leben. Diesen Weg beschreitet z. B. Dahlkes „Neubuddhistische Zeitschrift". Die pfadweisende Arbeit ist ihre Stärke, die kritische ihre Schwäche. Gar zu lose sind ihre Berührungen mit den sichern Ergebnissen der Wissenschaft.

Noch immer bleibt die Quellenscheidung und Quellenwertung eine der wichtigsten Aufgaben der Forschung über den Buddhismus [3]. Die altindischen, vorbuddhistischen Lehren und Erlösungsübungen, an die Buddha anknüpfte, seine eigenen ursprünglichen Aussprüche, die lehrhaft erweiterte, aber immer noch im echten Ton gehaltene erste Überlieferung, ihre schriftstellerische Zusammenfassung, dann die gelehrte Deutung und gesetzmäßige Anordnung der alten Formeln, später die umformende, zum Teil umwertende Gedankenarbeit, Anpassung an die philosophischen Grübeleien und Systeme der Zeit und an den erkalteten Eifer, endlich die phantastischen

[1] Ausgezeichnet schreibt darüber L. de la Vallée Poussin, Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique (1909), bes. 78 ff. Vgl. auch M. Walleser, Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus; Pischel, Leben und Lehre des Buddha, bes. 50 ff.; E. Lehmann, Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion (1911) 110 ff. Weniger klar Hackmann, Der Buddhismus I 12 ff.

[2] L'évangile du Bouddha (Carus-Milloué in den Annales du Musée Guimet XIII [1902]).

[3] Eine Menge wertvoller kritischer Gesichtspunkte bietet R. O. Franke im Anschluß an seine Übersetzung des Dīghanikāya (Buch der langen Texte, 1913); vgl. die Einleitung S. I—LXXVII.

Ausläufer und erstarrte, kaum noch verstandene Überreste: alles das muß reinlich nebeneinander gelegt, im Zusammenhang mit dem Früheren und aus dem ganzen Umbild heraus begriffen werden. Diese Arbeit ist bei weitem noch nicht abgeschlossen. Und wenn eine Zeitschrift, wie die erwähnte Dahlkes, und die Menge der Sonderschriften, zumal aus W. Markgrafs Verlag, ihre Beweisstücke aus dem ältesten Bestand sammeln muß, ist schon der erste Ansatz von Schwierigkeiten umstarrt.

Erst nach diesen Vorbemerkungen können wir die gründliche Arbeit Fr. Heilers: „Die buddhistische Versenkung“, einigermaßen richtig einschätzen. Auf breitester Literaturkenntnis aufgebaut, in steter Berührung mit der Forschung und den Urtexten, streift sie im Anschluß an ihren Hauptgegenstand viele strittige Fragen und versucht selbständige Lösungen. Sehr geschickt sind die grundlegenden Gesichtspunkte herausgehoben mit der Umgehung der gerade um diesen Gegenstand aufgehäuften Mengen eines verwirrenden Nebenstoffs.

Viel trägt zu einer klaren Übersicht bei die Sonderung der verschiedenen Wege, die zur buddhistischen Erlösung führen: 1. Die Herabsetzung der Gefühlserlebnisse bis zur vollen Gleichgültigkeit durch Betrachtung der Erlösungswahrheiten und immer mehr gesteigerte Abkehr von allem Sinnlichen, Vergänglichen und Bestimmten in vier Stufen; 2. der Aufstieg zu vollkommener Überwindung aller Affekte durch eine Art Ausgießens der Selbstliebe und des Glückverlangens auf alle Geschöpfe, in immer weiteren Kreisen, in die Unermeßlichkeit hinaus, bis aus dem gleichsam in unendlich feine Teile zerfaserten Mitleid und Wohlwollen jede Anteilnahme und jeder Unwille geschwunden sind; 3. die „abstrakte Versenkung“, mit deren Hilfe der betrachtende Mönch durch ununterbrochenes Anstarren eines Gegenstandes oder die fortschreitende Entleerung irgendeines Begriffes zur Anschauung des unendlichen Raumes und von da aus zu einer Versunkenheit in das Nichts und zu vollem Auslöschen alles bewußten Denkens gelangt.

Weniger klar gibt sich bei Heiler der Zusammenhang der erlösenden intuitiven Erkenntnis und des Nirvâna mit der Versenkung. Ganz unannehmbar scheint uns aber seine Deutung der wunderbaren Geisteserkenntnisse und Kräfte, von denen die buddhistischen Schriften erzählen; wir müssen sie nehmen, wie sie die Quellen bieten. Es sind nichts als krankhafte Einbildungen, hie und da wohl auch krankhafte Zustände und Erscheinungen. Wo immer, auch im Christentum, solche Erlebnisse in ähn-

lich grober Weise berichtet werden, muß man natürlich auf dieselben Mißbildungen schließen. Die wahrhaft Ekstatischen aber fühlen und sprechen ganz anders. Heiler sieht hier Analogien, die nicht bestehen.

Aber auch schon bei Beurteilung der vier Hauptstufen der Versenkung und bei ihrer strengen Sonderung von andern Erlösungswegen ergeben sich Quellenschwierigkeiten, auf die Heiler unseres Erachtens zu wenig Rücksicht nimmt. Im Zusammenhang des Pāli Kanons nehmen sich die vier Stufen ganz anders aus als in der Vereinsamung, wie sie bei Heiler erscheinen. Im Dīghanikāya I, 3, 21—24 stehen sie mitten unter höchst lächerlichen und oft albernen Einzelheiten. Nochmals erscheinen sie im Dīgh. II, 75—82. Aber man braucht nur die folgenden Abschnitte mit ihren abenteuerlichen Phantasien zu lesen, um an Heilers verklärender und vergeistigender Deutung irre zu werden. Im Dīgh. IV, 23; V, 27; VIII, 19; IX, 10—13; XIII, 75 zeigt sich allerdings die Lehre von den vier Stufen als ein Teil anderer sittlichen und erlösenden Vorschriften; es ist aber alles doch nur eine fast wörtliche Wiederholung von Dīgh. II.

Ein strenger Gleichlauf dieser vier Stufen neben den andern phantastischen Erlösungsmethoden, die zum Teil sogar als die höheren erscheinen (z. B. Dīgh. II, 83 ff.; VIII, 20 ff.; IX, 14 ff.; vgl. auch andere Teile des Kanons, z. B. Sutta-Piṭaka), ist nach den Quellen unmöglich, was doch wohl die ganze Theorie Heilers erschüttert. Die Stelle Dīgh. XVI, 6 9 über Buddhas Tod ist zu dunkel, um als Gegenbeweis zu gelten. Nach allen Stellen in ihrem wahren Zusammenhang scheint es mir sicher, daß die indische Versenkung überhaupt gar kein mystischer Zustand war, sondern eine gewaltsame Konzentration des Geistes aus aszetischen Beweggründen, also eigentlich der ausgesprochenste Gegensatz zur Mystik.

Die Deutungen Heilers hängen mit seiner Überzeugung zusammen, daß der Buddhismus eine Religion ist.

Das wird kaum zu erweisen sein.

Die aufrichtigen Denker und tieferen Lebenskünstler aller Zeiten vereinigen sich in der Überzeugung, daß wahres Glück auf Erden — ein Teilglück bleibt es immer — nur auf der Grundlage der Seelenruhe aufgebaut werden kann; diese Seelenruhe setzt aber die Bezähmung der Triebe und Leidenschaften, die Loslösung von irdischen Gütern, die Dämpfung von Furcht und Verlangen voraus. Dieses Streben ist nicht notwendig ein religiöses; auch wenn es sich mit der Sehnsucht nach Erlösung von Sünde und innerer Knechtschaft paart, kann es zur rein philosophischen

Welt gehören oder doch den Weg praktischer Lebensführung betreten. Religiös ist es nur, wenn die Vereinigung mit dem Überirdischen in irgendeiner Form Ziel dieser inneren Freiheitsbewegung ist und wenn man sich der Abhängigkeit von einer überirdischen Macht bewußt bleibt. Erholungsbedürfnis und Heilsverlangen ist noch keine Religion, solange das Ziel der Loslösung vom Vergänglichen nur eine selbstgewonnene Erkenntnis der Nichtigkeit alles Irdischen ist und ein genußreiches Ruhen in diesem geistigen Besitz. Es ist auch dann noch keine Religion, wenn man nach Überwindung der sinnlichen Welt in einer übersinnlichen Vereinigung mit dem „höchsten Gut“ der ungestörten und unzerstörbaren Ruhe pflegt. Solange man nicht über sich selbst hinaus zu seelischem Verkehr mit einem überirdischen Wesen emporsteigt, ist von Religion keine Rede.

Darum sind der Buddhismus und die buddhistische Versenkung keine Religion; gewiß, eine Philosophie, eine Sittenlehre sind sie auch nicht; sie sind eine praktische Anleitung zu affektloser Seelenruhe und zu ungestörtem Versinken in ein begehrenloses und darum leidloses Erkennen.

Das Streben nach einer übersinnlichen Erkenntnis und nach einem „heiligen Leben“, d. h. nach einem von Leidenschaft und Begierde nicht befleckten, unberührten Leben, ist aber doch wohl Religion für das unvoreingenommene Gefühl, sagt man. Da stehen wir mitten in einem Streit um Worte. Die Gefühle müssen denn doch unter der Wacht von Begriffen stehen. Wenn man von vornherein Religion so definiert, daß diese Heilswege darunterfallen, ist das Ergebnis unaufhaltsam. Wissenschaftliche Gründe hat noch kein Forscher für diesen Neubau zusammengebracht.

Die Nebenfragen, die Heiler außerdem behandelt, gehören zu seinem eigensten Besitz und sind von diesem Standpunkt aus auch die bedeutsamsten, allerdings auch die anfechtbarsten. Sie füllen die vier letzten Abschnitte der Abhandlung und behandeln die Vorbilder und die Eigenart der buddhistischen Versenkung, ihr Verhältnis zur christlichen Mystik und zu andern Arten indischer Frömmigkeit, endlich zum Gebet Christi.

Alle Stufen der Betrachtung und der Entäußerungen von Begierden, Freude, Leid und Denken, alle Stufen der Raumbetrachtung bis zum Versinken ins Nichts sind vorbuddhistisch. Heiler sucht das Neue, Buddhas und seiner Jünger eigenste Errungenschaft, in einer Vertiefung und Verinnerlichung der Gegenstände der Betrachtung und der zeitgenössischen Selbstzucht und Selbsteinkehr. Die künstliche Bewußtseinshemmung, hervorgebracht

durch einen körperlichen und seelischen selbstgeübten Zwang, soll Buddha im Gegensatz zu den alten Yoga-Lehrern zu geistigem, vollbewußtem Gleichmut und zur alles ausgleichenden Gleichgültigkeit aus sittlichen Beweggründen und mit sittlichem Inhalt erhoben haben. Hier gipfelt nach Heiler die vierte und letzte Stufe der Versenkung, die den unmittelbaren Übergang zum Nirvâna bildet. Ich glaube nicht, daß der Beweis für diese Unterschiede erbracht werden kann. Schon deshalb nicht, weil die Stelle des Yogasûtra (I, 51) über die bewußtlose Versenkung allem Anscheine nach nicht verallgemeinert werden darf und sich wohl nur auf einen unmittelbar dem Tod vorangehenden Zustand bezieht. Man müßte also alle einschlägigen Yoga-Texte zum Vergleich heranziehen. Tatsache ist ferner, daß bereits die vorbuddhistische Beschauung diesen letzten vorbereitenden Schritt auf das Nirvâna mit Bewußtsein ausstattet.

Es scheint allerdings, daß die ältere Atman-Mystik als dritte und höchste Stufe nur den traumlosen Tiefschlaf kannte, der aber doch als wunderbare Wonne des Einswerdens mit Brahman keine volle Bewußtlosigkeit im gewöhnlichen Sinn darstellt. Hauptsache indes bleibt, daß eine spätere, immer noch vorbuddhistische Ergänzung, die vielleicht aus der Yoga-Lehre einmündete, noch eine vierte Stufe, das Turîya, einführte, welche ganz klar und bestimmt als Vollbewußtsein geschildert wird.

„Der Geist erlischt im Tiefschlafe,
Nicht erlischt er, wenn unterdrückt,
Sondern Brahman, das furchtlose,
Wird er, ganz nur Erkenntnislicht." —

Diese vierte Stufe „kennt keinen Schlummer".

„Weder Träumen noch auch Schlafen
Schreibt dem Vierten zu, wer ihn kennt.
... In anfanglosem Weltblendwerk
Schläft die Seele; wenn sie erwacht,
Dann wacht in ihr das zweitlose,
Schlaf- und traumlose Ewige." [1]

Anderswo in den Upanishaden wird der höchste Zustand als Tod alles Verlangens, als Gleichmut der Seele, genau wie auf der vierten Stufe der buddhistischen Versenkung, beschrieben. Unbewußt ist dieser Zustand nicht [2].

---

[1] Deussen, Die Philosophie der Upanishad's (Allgem. Geschichte der Philosophie I 2) 278 ff.

[2] Deussen, Sechzig Upanishad's des Veda 287 u. 474—480. Vgl. auch 591.

Auch die für die buddhistische Versenkung ganz wesentliche Lehre der „Entselbstung“[1] ist vorbuddhistisch und enthüllt sich oft in den Upanishaden. Die Grundlagen sind allerdings vollkommen verschieden.

Mit außerordentlichem Scharfsinn und liebevollem Eindringen in die altbuddhistische Seele hat Heiler das Endziel dieser indischen Lebenskunst, das Nirvâna, aufzuhellen versucht. Es ist nach ihm kein bewußtloses Hinstarren ins Leere, kein Versenken ins Nichts, es ist ein überwacher, vollbewußter Zustand, nicht etwas rein Verneinendes, sondern ein bejahendes Gut. Diese Schilderung hat Heiler im Anschluß an mehrere ähnlich denkende Forscher schön durchgeführt. Das Ergebnis ist aber keine einfach quellenmäßige Ableitung, es ist aus dunkeln, rätselhaften Andeutungen herausgelesen, erschlossen. Das darf man sich nicht verhehlen. Und eben diese Quellen kann man, ja man muß sie wohl so verstehen, daß die religiöse Größe aus diesem Seelenzustand ausscheidet. Heiler leugnet das. Der buddhistische Aufstieg zum Nirvâna ist aber zweifellos ein Abstieg zu voller Verlangensleere, zu einem vollkommenen Verzicht auf Lebenssucht durch die Erkenntnis, daß Leben Leiden ist und sonst nichts, und Leiden Wollen ist und sonst nichts. Hört das Wollen auf, so wird auch das Leiden überwunden. Damit ist aber jedes Verlangen nach Fortleben, nach beglückender Vereinigung mit einem unendlichen Lebensspender mit allen Wurzeln ausgerissen. Es ist ein ausschließliches Stellen auf sich selbst — der ausgesprochene Gegensatz des Religiösen —, ein Versinken in das, was allein übrigbleibt, nachdem alles Glück, das äußere Güter und innerer Genuß des Strebens und Besitzens irgendwie bringen können, als Leiden, dem man entrinnen will und muß, erkannt und abgebunden ist. Das, was übrigbleibt, allerdings als bejahende Erkenntnis und beglückende Ruhe, ist die Wirklichkeit der ganz auf sich selbst gestellten, endgültig vollzogenen Überwindung alles Wollens. Man könnte von einem Ruhen in der bloßen Wirklichkeit des eigenen Selbst reden, wenn das nicht mißverständlich wäre. Denn mit dem Begriffe „selbst“ verbinden wir gleich den Begriff des Ich und der Seele, während die orthodoxen Buddhisten kein bleibendes Ich trotz der Seelenwanderung annehmen. Nur jeder Augenblick des Selbstbewußtseins hat Wirklichkeit, kein „Ich“ verbindet die eine Lebensäußerung mit der andern. Anderseits aber ist das Nirvâna ein Ruhen in einem vollkommen losgelösten, einsamen und leidenschafts-

[1] Vgl. Franke a. a. O. 44, Anmerkungen.

losen, durch nichts gestörten Selbst, das aber immer nur eine rasch vorüberfließende Wirklichkeit hat. Und das alles nicht als Theorie, als philosophische Errungenschaft, sondern als eine Genügsamkeit im augenblicklichen Erlebnis.

Das ist ein Nirvâna, von dem Heiler nicht spricht, auch ein buddhistisches Nirvâna, aber nicht das Nirvâna. Denn dieses ist unfaßbar. Jede buddhistische Schule kennt ein anderes, genau wie die Brahmanenschule (vgl. Dīgh. I, 3, 19 ff.). Das müßte man vor allem betonen. Aber Buddhas Nirvâna war wieder anders. Es bewußt anzustreben und genau zu definieren, galt ihm als verpönt. Er selbst besaß es nach eigener Überzeugung — soweit Geschichte das erschließen darf — als Zustand, selbst wenn er umherzog und lehrte. Und eben hier liegt eine Grundschwierigkeit des Problems.

Es ist nicht einmal sicher, ob Buddha die vier Stufen der Versenkung gelehrt hat. Man kommt auf diesen Zweifel bei der Unterredung des Erhabenen mit Pukkusa (Dīgh. XIV, 4, 26 ff.) über Buddhas Übersehen und Überhören eines furchtbaren Gewitters, obwohl er bei vollem Bewußtsein war, und wenn man dieses Zwiegespräch mit der Ansprache an die Bhikkhus (Dīgh. XVI, 2, 12 u. 13) vergleicht. „Ernst, besonnen und vollbewußt soll der Bhikkhu seine Tage verleben, das ist die Vorschrift, die ich euch gebe. Und worin zeigt sich die ernste Besinnung des Bhikkhu? Darin . . ., daß er, soweit der Geist in Betracht kommt . . ., soweit Erfahrungen des inneren Sinnes in Betracht kommen, dem Wesen dieser Erfahrungen nachsinnend und seine Tage in ernstem Streben in Vollbewußtheit und besonnenem Ernst verbringend, das Begehren nach der Welt und die Kümmernis abtut.“ Dann wird ausgeführt, wie der Bhikku alles, was er tut, jede Bewegung, jeden Blick, mit bewußtem Denken ausführen soll. Dīgh. XVI, 2, 26 wird von neuem eingeschärft, daß man darin allein und „nirgends sonst die Wahrheit suchen soll“.

Anderseits wird in dem überaus wichtigen Gespräch mit Potthapāda (Dīgh. IX, 10 ff.) gelehrt, daß das Höchste, was dem „Ende“ vorausgeht, das Erlöschen aller Bewußtseinszustände ist (a. a. O. 17).

So kommt man aus den Fragen und Unsicherheiten nie heraus.

Im Pāli-Kanon ist das meiste Spreu; mitten dazwischen liegen einige Goldkörner. Eben dieser Umgebung wegen ist es sehr schwer, sie richtig einzuschätzen. Diese methodische Arbeit ist sozusagen noch ganz zu leisten.

Es ist ja zweifellos, daß die indische Versenkung und Vernichtung in einigen seelischen Voraussetzungen, im allmählichen Aufsteigen zur Loslösung

vom Irdischen und zur Vergeistigung, auch in manchen äußeren Erscheinungen gewisse Ähnlichkeiten mit der christlichen Mystik aufweist. Es sind aber, wie schon bemerkt, zwei ganz verschiedene Ausstrahlungen des Seelenlebens; darum ist es verhängnisvoll, sie unter dieselbe Sippe einzureihen. Heiler hat die Unterschiede gut beleuchtet, aber doch eigentlich mehr in Nebenumständen als im Wesenskern. Die Annäherung, die er herstellt, und der gemeinsame Stamm, den er zu sehen meint, bestehen, unserer Meinung nach, nicht. Noch viel weniger der Gegensatz zwischen dem Gebetsleben, der Frömmigkeit Christi und der Andacht der christlichen Mystiker. Die wunderbare Verschmelzung und Verbindung beider bei den Heiligen hat er vollkommen übersehen. Seiner neutestamentlichen Exegese können wir nicht beistimmen, sind aber dankbar für die zahlreichen Anregungen, die uns die Schrift bot.

Für die Beurteilung gewisser geheimnisvoller Seelenzustände kann man aus dem Buddhismus sehr viel lernen, auch wohl für manche allgemein menschliche Formen der Selbstüberwindung und Selbstzucht, dagegen kaum etwas für wahre Religiosität, wenn man vom Mahâyâma-Buddhismus, der aber Leugnung des wahren Buddhismus ist, absieht, und nichts für echte, gottgeschenkte Mystik.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

Der Dichter Freiligrath und seine politischen Bekenntnisse.

Der Dichter Ferdinand Freiligrath spiegelt in seinen Geisteserzeugnissen alle Wandlungen wider, die ein großer Teil des deutschen Volkes von den dreißiger bis zu den sechziger oder siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in den politischen Anschauungen durchmachte. Der romantische, der liberalisierende, der revolutionäre und der vaterländische Dichter sind in ihm alle der Reihe nach lebendig geworden, haben naturgewaltig und leidenschaftlich zum Ausdruck gestrebt und nach Gestaltung gerungen. Freiligrath, der Maler unter den Dichtern, geht von der glutvollen Schilderung der afrikanischen Tropenwelt aus, stellt später nach mancherlei Schwankungen nicht nur seine große Kunst der leuchtenden Farbengebung, sondern auch seine wuchtige Sprache, sein tiefes deutsches Gemüt und seine ehrliche Vaterlandsliebe gänzlich in den Dienst des politischen vormärzlichen Radikalismus, trägt dann mit männlicher Ruhe das harte Los des Verbannten im Ausland und kehrt endlich unter dem Jubel seiner Volksgenossen Ende der sechziger Jahre, ausgesöhnt mit der politischen Lage, als wackerer Vaterlandsfreund in seine deutsche Heimat zurück.

Es ist gerade in der gegenwärtigen ereignisreichen Zeit von hohem Interesse, den scheinbar widerspruchsvollen Entwicklungsgang dieses Mannes hauptsächlich im Lichte seiner eigenen Geständnisse im Zusammenhang zu überschauen.

Die außerordentlich vielgestaltigen Lebensschicksale Freiligraths können hier nur in gedrängtester Kürze angedeutet werden.

Am 17. Juni 1810 als der älteste Sohn eines Lehrers in Detmold geboren, wird der lernbegierige Junge gegen seine eigene Neigung vom strengen Vater für den Kaufmannstand bestimmt. Er tritt 1825 als Lehrling in das Kolonialgeschäft eines Oheims ein und feiert mit sechzehn Jahren die überraschende Genesung von einem schweren Brustleiden durch ein glänzendes Stegreifgedicht auf den Isländischen Moostee, den ihm der Arzt verordnet hatte. Mit achtzehn Jahren verlobt sich Ferdinand mit einer um zehn Jahre älteren Verwandten, Karoline Schwollmann. Der

Vater, der merkwürdigerweise zu der übereilten Verlobung seine Zustimmung gegeben hatte, starb schon 1829, erst 45 Jahre alt. Anfang 1832 finden wir den Dichter als Angestellten eines Großhandlungshauses in Amsterdam. Eine Reihe seiner berühmten Wüsten- und Steppenpoesien, darunter die gefeiertste von allen, „Löwenritt", sind hier unter den aus allen Richtungen der Windrose auf ihn einstürmenden Bildern und Vorstellungen entstanden. Die Beschäftigung mit Viktor Hugos „Orientales" verstärkt diese Eindrücke. Seine eigenen dichterischen Erzeugnisse und seine formgewandten Übersetzungen finden in der Heimat Anklang. Der junge Kaufmann tritt mit Chamisso und Gustav Schwab in Verbindung; gleichzeitig gewinnt er an Cotta einen rührigen und leistungsfähigen Verleger.

Schon 1836 verließ Freiligrath die holländische Handelsmetropole und kehrte nach Deutschland zurück. Im Frühjahr 1839 entschloß er sich, nur noch vom Ertrag seiner Feder zu leben, wozu ihn der ausgezeichnete finanzielle Erfolg seiner veröffentlichten Gedichte zunächst in den Stand setzte, und nahm nach einer fröhlichen Wander- und Studienfahrt durch Westfalen am Rheine seinen Aufenthalt.

In Unkel, Rolandseck, St. Goar, Aßmannshausen fand der geistvolle Mann Freunde und rege Anteilnahme an seinem Schaffen, nirgends aber Genügen. Im Frühjahr 1840 lernte der Dichter in Rolandseck seine künftige Braut Ida Melos, ein Weimarer Landeskind, kennen. Er heiratete sie im Mai des folgenden Jahres und ließ sich mit ihr in Darmstadt nieder. Der Bruch mit Karoline hat ihm heftige Seelenkämpfe gekostet, da er sich wohl bewußt war, hierdurch das Lebensglück eines ihm treu ergebenen armen Mädchens zu vernichten. Es verdient Anerkennung, daß er in Briefen an Freunde seine unedle Handlungsweise nicht im geringsten beschönigte, sondern ehrlich und voll Schmerz seine Schuld eingestand.

Am Rheine vollzog sich ganz allmählich der folgenschwere Wechsel seiner politischen Anschauungen. Vergebens suchten Geibel, Dingelstedt und andere Freunde Freiligrath von unheilvollen Schritten zurückzuhalten: der Dichter veröffentlichte sein „Glaubensbekenntnis", verzichtete auf die ihm vom König Wilhelm IV. gewährte Pension, brach mit seinen bisherigen Freunden und flüchtete zuerst nach Belgien, dann in die Schweiz an den Züricher See. Hier trafen sich damals die unzufriedenen revolutionären Elemente, denen in der deutschen Heimat der Boden zu heiß geworden war. Eine nichts weniger als vornehme Gesellschaft, in die er trotz allem mit seinem ehrlichen Charakter nicht recht paßte. Schon 1847 ging Freiligrath für kurze

Zeit nach London. Im Revolutionsjahr 1848 kehrte er bei der ersten Kunde vom Aufstand wieder nach Deutschland zurück, gerade rechtzeitig, um beim Ausbruch des Kampfes mit dem ganzen Gewicht seines Ansehens für die Unzufriedenen Partei ergreifen zu können. Düsseldorf und Köln, die Hauptherde der rheinischen Rebellion, wurden die Stätten seiner Wirksamkeit, die „Neue Rheinische Zeitung“ in Köln das Organ für seine flammenden Kampfgesänge. Ende August ward er verhaftet. Es kam zu einem sensationellen Prozeß, der unter dem ungeheuren Jubel des Volkes mit seiner Freisprechung endete. Doch schon um die Jahreswende war das Schicksal des Aufstandes entschieden, die Sache, für die Freiligrath so leidenschaftlich gestritten, endgültig verloren.

Von neuem flüchtete nun der Dichter aus der deutschen Heimat. Diesmal wählte er England zu seinem Aufenthaltsort, das ihn und seine auf sechs Köpfe angewachsene Familie siebzehn Jahre lang beherbergen sollte. 1865 ging indes die schweizerische Bankagentur, an der Freiligrath eine Anstellung gefunden hatte, ein, und der politische Flüchtling sah sich wieder einer ungewissen Zukunft gegenüber. So entschloß er sich denn, einer Einladung von Freunden in Barmen, die in öffentlichem Aufruf zu seiner finanziellen Unterstützung aufforderten, folgend, zur Rückkehr nach Deutschland und führte diesen Plan nach Überwindung mannigfacher Schwierigkeiten im Jahre 1868 endlich aus. Die Rückkehr glich einem Triumphzug. Dem Dichter war es vergönnt, die große Zeit von 1870/71 als deutscher Tyrtäus in einigen schwungvollen Schlachtgesängen mitzufeiern. Seine revolutionäre Vergangenheit war vergessen, und er selbst hatte sich längst mit der Neuordnung der Dinge abgefunden. Aber seine Körperkräfte hielten mit der begeisterten Hingabe des alten Mannes an die wiedergefundene Heimat nicht mehr Schritt. Der Tod seines Lieblingssohnes Otto im Frühjahr 1873 traf den vielgeprüften Vater besonders schwer. „Bis das Unglück über uns hereinbrach, war ich ein junger Mann von 62 Jahren, jetzt bin ich ein alter Mann von 63 Jahren“, pflegte er zu sagen. Am 18. März 1876 schloß er selbst seine Augen für diese unruhige Welt. Er starb anscheinend schmerzlos an der Wassersucht.

Die Jugenderzeugnisse von Freiligraths Muse deuten die spätere Wandlung des Verfassers zum politischen Dichter noch in keiner Weise an. Diese glänzenden orientalischen Phantasiegebilde haben durch ihren Farbenreichtum, ihre glutvolle Leidenschaftlichkeit und Neuheit rasch den Namen des seltsamen Kontoristen in den gebildeten Kreisen Deutschlands bekanntgemacht.

Selbst heute bewähren manche von diesen prächtigen Schaustücken ihre Anziehungskraft und ihren hinreißenden Zauber, zumal auf junge Gemüter. „Der Mohrenfürst“, „Der Scheik am Sinai“, „Vier Roßschweife“, „Wär ich im Bann von Mekkas Toren“, „Die Steppe“, „Der Löwenritt“ und so viele andere werden bei all ihren Schwächen ihren Wert und Platz unter den romantischen Erzeugnissen der deutschen Literatur behalten. Das Fremdartige dieser dichterischen Gemälde, das Ungewöhnliche in Auffassung und Darstellung, die seltsam klingenden Reime und Wortbildungen, die echte Begeisterung des Dichters machen die Anziehungskraft dieser Poesien aus, und der Leser vergißt über solchen Vorzügen gerne, daß er hier eigentlichen Wolkengebilden nachjagt und den Boden der Wirklichkeit sehr bald unter den Füßen verliert.

Mit der Rückkehr aus Holland war für Freiligrath die romantische Periode seines Schaffens im wesentlichen abgeschlossen. Es folgten einige dichterisch unfruchtbare Jahre, in denen er zeitweilig die Lust zur Produktion fast ganz verlor, die indes allmählich den Wechsel in seiner Auffassung von der Aufgabe der Dichtkunst vorbereiteten. In dieser Zeit beschäftigte er sich viel mit den Werken der liberalen Tendenzdichter Anastasius Grün und Karl Beck und begeisterte sich für ihre Art, obgleich sie die Kunst bewußt in den Dienst der politischen Partei stellte. Mehr und mehr nahm er nun auch regen Anteil an den Geschicken des deutschen Volkes, an den Wünschen und leidenschaftlichen Erwartungen, die damals die Herzen von Tausenden bewegten. Dabei blieb er aber immer noch auf dem Standpunkt des Doktrinärs, der jede gewaltsame Umwälzung verabscheut und von der Aufgeklärtheit freisinniger Regenten alles Heil erwartet. Theoretisch war er nach wie vor ein entschiedener Gegner der politisierenden Richtung in Kunst und Poesie. Im September 1841 schrieb er an seinen Freund Levin Schücking u. a. über Herweghs agitatorische Art: „Ein famoser Kerl, aber die politische Poesie, insofern sie eine diplomatische ist, taugt eben nichts und ist von der patriotisch-politischen wohl zu distinguieren. Die Poesie soll sich eben an das Ewige, Bleibende halten und nicht immer mit dem verfluchten Dreck und Schund unseres kläglichen miserablen Menschen- und Staatslebens zu schaffen haben. Meine Kamele und Neger sind nun freilich, Gott sei's geklagt, auch just nichts Ewiges und Bleibendes, an dem man sich in die Höhe ranken könnte, aber wenn mir der liebe Gott nur etwas mehr freien Odem und ein gut Teil weniger Sorgen gibt, als ich jetzt habe, so denk ich noch was Tüchtiges zu leisten.

Fürs erste muß ich aber noch in diesem materiellen Druck, in diesem Kampf mit den Verhältnissen drinsitzen, dann wird die Geschichte nachher um so famoser."

Schon im November des gleichen Jahres kam es zwischen Freiligrath und Herwegh zu dem bekannten öffentlichen Streit über den Wert der Parteidichtung. Freiligrath hatte in einer seiner Poesien „Aus Spanien" mit auffallender Entschiedenheit erklärt:

> Der Dichter steht auf einer höhern Warte
> Als auf den Zinnen der Partei.

Herwegh antwortete ihm in seinem Liede „Die Partei". Er fordert darin den ehemaligen Wüsten- und Steppendichter auf, entschlossen als Vorkämpfer freiheitlicher Ideen in die politische Arena hinabzusteigen. Freiligrath wies diese Zumutung mit Entrüstung zurück und äußerte sich im Frühjahr 1842 in einem Brief an Schücking über Herweghs Angriffe mit grimmigem Humor: „Ich bin, hol mich der Teufel, weder servil noch retrograd (jeder echte Dichter ist von selbst ein Mann des Fortschritts), aber eh ich zugebe, daß das ewig heitere Reich der Poesie fortan nur ein Streitplatz für wüstes Parteigeschrei und politische Debatten sein soll, laß ich mich lieber in Stücke hauen." Einige Monate später, am 17. September, nachdem er kurz zuvor in Koblenz Friedrich Wilhelm IV. und dem Reichsverweser Erzherzog Johann vorgestellt worden, fand er in einem Schreiben an den Oberst Joseph v. Radowitz für die „herzgewinnende Freundlichkeit des Königs und der Königin, das franke, frische Wesen des Prinzen Karl und die biedere, ehrliche Art des Erzherzogs Johann" nur Worte aufrichtiger Anerkennung.

Das Jahr 1843 bereitete den Umschwung bei Freiligrath vor. Die scharfen Maßregeln der Staatsgewalt — das Verbot der „Rheinischen Zeitung", der „Deutschen Jahrbücher", der „Leipziger Allgemeinen", Herweghs Verbannung, Hoffmanns Absetzung ohne Pension — stimmten den begeisterten Vaterlandsfreund traurig, obwohl er die Hauptschuld damals noch der sinnlosen Kraftmeierei Herweghs und anderer Aufwiegler zuschrieb. „Stickluft oben und Stickluft unten — was soll aus dieser Misere Gutes kommen", heißt es in einem Schreiben an Schücking. Schon am 3. Februar 1844 legt er aber dem gleichen Freund gegenüber das Geständnis ab: „Es würde die Grenzen dieses Briefes überschreiten, wenn ich Dir hier entwickeln wollte, wie ich, seit wir uns zuletzt sahen, durch Studium, Nachdenken und vor unsern Augen täglich sich zutragende Fakten immer weiter

links gedrängt worden bin; wie ich, ohne die Revolution zu wollen, dennoch einsehe, daß die Reform nottut, und wie es mir, namentlich durch die jüngsten Landtagsabschiede und so manches andere, klar geworden ist, daß ein Dichter wie der gute Emanuel z. B. in seiner konservativen Unschuld doch am Ende nur dem rohesten Absolutismus in die Hände arbeitet. Ich muß es los sein, ich will meiner Überzeugung gemäß die reine unzweideutige Stellung einnehmen, nach der meine Ehrlichkeit lechzt; ich schlage dem Faß den Boden ein. Mag dann daraus entstehen, was da will." An Geibel selbst aber schrieb Freiligrath wenige Tage später, am 26. Februar, voll Ingrimm wegen der Eingriffe der Zensur in seine eigene Produktion: „Eine wahre Schmach! Mich wurmt solches Zertreten des Gedankens mehr, als es Dich zu wurmen scheint. Ich begreife Dein ‚Gern entsagt er jenen Liedern' auf Seite 49 der ‚Zeitstimmen' wahrhaftig nicht. Was mir ein Gott zu guter Stunde gegeben hat, was aus dem Innersten meiner Überzeugung, aus den reinsten Tiefen meines Herzens hervorgequollen ist, dem entsag ich nicht, und sollt ich's in Straßburg oder in der Schweiz drucken lassen. Schmerzlich genug, daß man sich in solcher Weise flüchten muß! Aber die Schuld ist nicht auf unserer Seite!" Der Brief schließt mit den Worten, die für die edle Grundstimmung seines Wesens bezeichnend sind und sich in ähnlicher Form öfter in seinen Briefen an frühere Freunde finden: „Gott mit dir, Emanuel! Das versteht sich von selbst, daß wir uns lieb behalten, auch wenn wir im Gewirr des Kampfes plötzlich Mann gegen Mann stehen sollten. Blankes, reines Schwert, das ist die Hauptsache, mag es dann hüben oder drüben leuchten."

Ein Brief vom 18. August an J. P. Eckermann in Weimar spielt bereits auf die inzwischen erfolgte Veröffentlichung des „Glaubensbekenntnisses" an, womit Freiligrath das Tischtuch zwischen sich und seinen Freunden zerschnitten hatte. Der Dichter bemerkt bei dieser Gelegenheit sarkastisch, daß er unter solchen Umständen natürlich nicht auf eine Versorgung in Weimar rechnen könne. Einen harten und wohl auch ungerechten Vorwurf, den der Freundeskreis gegen ihn erhoben hatte, weist Freiligrath am 11. Dezember von Brüssel aus in einem längeren Schreiben an Schücking mit den Worten zurück: „Wenn ich mich influenzieren ließe, warum hast denn Du, warum hat Geibel, warum der Landrat Heuberger nicht irgendwie einen entscheidenden Einfluß auf mich ausgeübt? Ihr seid allzusammen Narren! Was ich bin, bin ich durch mich selbst und durch den König von Preußen. Der ist der ärgste Demagogenfabrikant."

Mit der Herausgabe seines Buches „Ein Glaubensbekenntnis", das um die Mitte des Jahres 1844 erschien, beginnt die radikale Periode im Schaffen und Leben des Dichters. Das Vorwort ist datiert: „Aßmannshausen, Mai 1844." Der Verfasser schreibt hier, daß „die jüngste Wendung" in seinem engeren Vaterlande Preußen ihn überaus schmerzlich enttäuscht und zu dieser Veröffentlichung veranlaßt habe. Er bekennt sich jetzt offen zur Opposition auf politischem Gebiet, will aber auch den „Umweg", den er vor Erreichung dieses Standpunktes einschlug, nicht verleugnen. Daher sind im „Glaubensbekenntnis" auch mehrere gemäßigt-liberale Beiträge, ja selbst seine gegen den Revolutionär Herwegh gerichteten Kampfverse aufgenommen. Der Verfasser sucht also über seine Vergangenheit keineswegs hinwegzutäuschen, huldigt aber nun einer radikaleren Anschauung und wählt als Motto die Verse:

Dem Versteckten offne Frage,
Das Verstockte frisch in Fluß!
In die Stickluft dieser Tage
Dieses Büchleins kecken Schuß!

Ja er gesteht ein, daß er damit nun doch von jener „höheren Warte" auf die „Zinnen der Partei" herabsteige.

Einige von den Stücken kann man als die poetische Huldigung Freiligraths an die Romantik bezeichnen („Zu Immermanns Gedächtnis", „Ein Flecken am Rhein" u. a.). Freilich ist es eine Huldigung mit Vorbehalten. In dem Gedicht „Ein Flecken am Rhein" (September 1842), das sein poetisches Bekenntnis enthält, spendet er der Romantik begeistertes Lob, aber es ist ein Nachruf, den er ihr widmet, keine Anrede an eine noch Lebende. Darüber darf das freundliche „Gruß dir, Romantik!", womit die Dichtung beginnt, nicht hinwegtäuschen, selbst wenn sie nicht mit der offenen Aufforderung schlösse: „Nennt für Brentano es ein Totenamt." Brentano, der ein Vierteljahr zuvor, am 28. Juli 1842, das Zeitliche gesegnet hatte, war ein aufrichtiger Bewunderer der Muse Freiligraths gewesen, aber nur solange der westfälische Dichter sich von der ausgesprochen politischen Art der Poesie fernhielt; die spätere scharfe Schwenkung nach links hat er übrigens nicht mehr erlebt.

Auch der feurige und ehrliche Patriotismus des Verfassers kommt in einigen dieser Poesien voll zur Geltung („Am Baum der Menschheit", „Zwei Flaggen", „Flottenträume"). Die parteipolitischen Gedichte bilden aber doch den Grundstock und Kern der ganzen Sammlung und mußten die regierenden Kreise tief verstimmen. Mit schonungslosem Sarkasmus behandelt z. B. „Im Irrenhause" die verhaßte Zensur, die Satire „Von acht Rossen"

warnt die Machthaber vor der sinnlosen Drangsalierung der acht preußischen Provinzen und schließt mit einer Drohung. „Hamlet“ zieht den berühmten Vergleich zwischen dem tatenlosen dänischen Prinzen und dem unentschiedenen politischen Deutschland, das programmatische Gedicht „An Hoffmann von Fallersleben“ aber enthält bereits das Geständnis:

Vom Gedanken bis zur Tat
Schlug ich dreist die Brücke;
Hüben steh ich, und kein Pfad
Führt mich je zurücke!

Um indes vollends keinen Zweifel mehr über die bewußt oppositionelle Tendenz seiner Veröffentlichung aufkommen zu lassen, schrieb der Verfasser in „Vorläufig zum Schluß“:

Zu Aßmannshausen *in* der Kron',
Wo mancher Durst'ge schon gezecht,
Da macht ich *gegen* eine Kron'
Dies Büchlein für den Druck zurecht!

Freiligrath wußte wohl, daß nach Erscheinen des „Glaubensbekenntnisses“ seines Bleibens in Deutschland nicht mehr war. Er reiste nach dem Abschied von seinen Verwandten in Westfalen zuerst nach Belgien, dann zu den übrigen politischen deutschen Flüchtlingen in die Schweiz. Am Züricher See verfaßte er dann die revolutionärste seiner Schriften, die kleine Gedichtesammlung Ça ira und sandte sie 1846 als Brandfackel in das gärende Deutschland. Er forderte hier offen zur Erstürmung der Zeughäuser und zum bewaffneten Widerstand gegen die Staatsgewalt auf. Literarisch gehört das Werklein zum schwächsten, was der Dichter geschaffen hat.

Viel bedeutender sind seine „Neueren politischen und sozialen Gedichte“, die in zwei Teilen 1849 und 1851 erschienen und die Revolutionsjahre 1848 und 1849 in der glühenden Sprache der deutschen Demokraten verherrlichen. Schon bei der ersten Kunde von dem Ausbruch der aufrührerischen Bewegung in den Rheinlanden hatte Freiligrath an Buchner voll Enthusiasmus geschrieben: „Ich muß Ihnen doch in diesen großen, stolzen, geschichtlichen Tagen die Hand drücken. Mitten im Donner dieses erhabenen demokratischen Gewitters, dessen Ausbruch wir alle geahnt haben, aber doch in dieser Stärke und Allgemeinheit nicht voraussehen konnten!“ Er kehrt nun nach Deutschland zurück, „gleich gerüstet auf Preßprozesse wie auf weitere Barrikaden“.

Ganz diesen Charakter trägt auch seine Gedichtesammlung, die zweifellos die glänzendsten Erzeugnisse seiner politischen Dichtkunst enthält. Einige dieser Stücke wie „Schwarz-Rot-Gold“, „Ein Lied vom Tode“, „Trotz alledem“, besonders aber das schauerliche „Die Toten an die Lebenden“,

das in vielen Tausenden von Exemplaren unter den unzufriedenen Massen verbreitet wurde und dem Dichter einen sensationellen Prozeß eintrug, überraschen noch heute durch die Wucht in Ausdruck und Empfindung:

Die Kugel mitten in der Brust, die Stirne breit gespalten,
So habt ihr uns auf blut'gem Brett hoch in die Luft gehalten!
Hoch in die Luft mit wildem Schrei, daß unsre Schmerzgebärde
Dem, der zu töten uns befahl, ein Fluch auf ewig werde!
Daß er sie sehe, Tag und Nacht, im Wachen und im Traume —
Im Öffnen seines Bibelbuchs wie im Champagnerschaume! ...

Auch sein kühnes „Abschiedswort" in der letzten Nummer der revolutionären „Neuen Rheinischen Zeitung" vom 19. Mai 1849 nötigt trotz der Sache, die es verherrlicht, ehrliche Bewunderung ab:

Kein offner Hieb in offner Schlacht —
Es fällen die Nücken und Tücken,
Es fällt mich die schleichende Niedertracht
Der schmutzigen Westkalmücken!

Aus dem Dunkel flog der tötende Schaft,
Aus dem Hinterhalt fielen die Streiche —
Und so lieg' ich nun da in meiner Kraft,
Eine stolze Rebellenleiche!

Auf der Lippe den Trotz und den zuckenden Hohn,
In der Hand den blitzenden Degen,
Noch im Sterben rufend: Die Rebellion! —
So bin ich mit Ehren erlegen. ...

Fast noch kräftiger und echter ist das Requiescat, das er einem Gesinnungsgenossen nachruft, der als Proletarier des Geistes gleich dem Dichter selbst einen Verzweiflungskampf ums Leben führt, aber schließlich unter der ungeheuern Bürde zusammenbricht:

Dennoch, ob sein Herz auch schrie,
Blieb er tapfer, blieb ergeben:
„Dieses auch ist Poesie,
Denn es ist das Menschenleben!"
Und wenn gar der Mut ihm sank,
Hielt er fest sich an dem einen:
„Meine Ehre wahrt' ich blank!
Was ich tu', ist für die Meinen!"

Endlich ließ ihn doch die Kraft!
Aus sein Ringen, aus sein Schaffen!
Nur zuweilen, fieberhaft,
Konnt' er noch empor sich raffen!
Nachts oft von der Muse Kuß
Fühlt' er seine Schläfe pochen:
Frei dann flog sein Genius,
Den des Tages Drang gebrochen!

Lang jetzt ruht er unterm Rain,
Drauf im Gras die Winde wühlen;
Ohne Kreuz und ohne Stein
Schläft er aus auf seinen Pfühlen.
Rotgeweinten Angesichts
Irrt sein Weib und irrt sein Samen —
Bettlerkinder erben nichts
Als des Vaters reinen Namen!

Ruhm und Ehre jedem Fleiß!
Ehre jeder Hand voll Schwielen!
Ehre jedem Tropfen Schweiß,
Der in Hütten fällt und Mühlen!
Ehre jeder nassen Stirn
Hinterm Pfluge! — Doch auch dessen,
Der mit Schädel und mit Hirn
Hungernd pflügt, sei nicht vergessen.

Das Gedicht ist 1846 in der Schweiz entstanden. Es könnte aber geradesogut als Stimmungsbild aus der ersten Zeit des Aufenthalts in

England bezeichnet werden. Die Hoffnungen auf den Sieg der Revolution in Deutschland waren endgültig vernichtet, die Revolutionäre selbst getötet, eingeschüchtert oder in alle Welt zerstreut und untereinander uneinig, die Nahrungssorgen zwangen den hochstrebenden Dichter zu dem prosaischen Dienst eines Bankkommis. Erst nach und nach erwarb sich der Flüchtling wieder eine bescheidene Existenz.

Obwohl Freiligrath in England später eine zweite Heimat gefunden hatte, so blieb er doch all diese Jahre hindurch seinem deutschen Vaterlande treu. Am 11. Februar 1856 berichtete er von London aus an seinen Freund und späteren Biographen Buchner: „Das Schlimmste ist nur, daß man gezwungen ist, die schönen Cottaschen Honorärchen im teuersten Lande Europas springen zu lassen. Wir haben schon manchmal wieder an die Schweiz gedacht. Es ist da billiger, deutscher, und man hat mehr Luft und Licht und Himmel. — Im Mai bin ich jetzt wieder fünf Jahre in England. Das Resultat ist, daß ich Deutschland lieber habe als sonst. Ich habe kein weichliches Heimweh und verlange gewiß nicht zurückzukehren, außer wenn es mit Ehren möglich ist, aber das Gefühl, in der Fremde zu sein, macht sich mit jedem Jahr fühlbarer."

So wirkte die lange, harte Zeit der Verbannung läuternd auf die Gemütsstimmung und die politischen Anschauungen Freiligraths. Mehr und mehr wandte sich der Dichter von seinen bisherigen revolutionären Freunden ab und wurde dafür von ihnen mit Vorwürfen überhäuft. Mit Kinkel kam es zu einer scharfen brieflichen Auseinandersetzung. Der durch trübe Erfahrungen gereifte Freiligrath gab dabei dem jugendlichen Stürmer den Rat: Weniger politisches Gerede und mehr stille, zähe Arbeit! Er selbst fing an, die Richtigkeit seines bisherigen politischen Ideals einer deutschen Republik zu bezweifeln. Dennoch mochte er nicht ganz auf seinen alten Rebellentrotz verzichten. In einem Brief vom 26. September 1866 lesen wir: „Aus ‚Nadel und Draht' hast Du gesehen, daß mich die Erfolge der preußischen Waffen nicht mit fortgerissen haben. Ich bewundere die Tapferkeit des Heeres, aber ich perhorresziere die selbstischen Zwecke der Hohenzollern und ihrer Berater. Ich sehe Zarismus und Prätorianismus voraus. Nach außen mögen beide der Stellung Preußens und Deutschlands Respekt verschaffen, aber nach innen wird noch auf lange hin an keine wahrhaft freiheitliche Entwicklung zu denken sein. Die Kleinstaaterei taugte den Teufel nicht, aber der Cäsarismus ist noch schlimmer."

Es nimmt sich diese Äußerung fast wie ein Rückzugsgefecht des alten Preußenhassers aus, und man hat das Gefühl, daß es nur eines ehrenvollen Entgegenkommens von seiten seiner Landsleute bedarf, um den ehrlichen Haudegen ganz für die neue Lage der Dinge im Vaterland zu gewinnen. Durch den Aufruf seiner Barmer Freunde und die überraschende Unterstützung, die derselbe in allen Kreisen des deutschen Volkes fand — es wurden ihm fast 60 000 Taler als Ehrengabe übermittelt —, war für den Verbannten die Brücke zur Heimat geschlagen. Der glänzende Empfang, der ihm bei seiner Rückkehr im Jahre 1868 zuteil wurde, und der Deutsch-französische Krieg, welcher die deutschen Stämme einigte, räumten dann vollends mit dem Rest der Verärgerung beim ehemaligen Revolutionär auf. Freiligrath erscheint von da an nur mehr als patriotischer Sänger, und seine „Trompete von Gravelotte" schmetterte zugleich mit der Kunde von deutschen Heldentaten auch den Namen des einst von vielen seiner Landsleute geächteten Dichters wieder in alle Gaue. Sein politischer Traum von einer allgemeinen deutschen Republik hatte sich zwar nicht verwirklicht und auch die poetischen „Flottenträume" sollten erst Jahrzehnte nach seinem Tode zur Tat werden, aber es war doch, nach seinem Dafürhalten, jetzt schon eine Neugestaltung der Verhältnisse eingetreten, die Freiligrath bereits 1862 in einer Erwiderung auf Kinkels Angriffe als annehmbar bezeichnet hatte, falls die Errichtung einer Demokratie unüberwindlichen Hindernissen begegnen sollte. Diese Forderung lautete: Monarchie mit starken Garantien bürgerlicher Freiheit.

Das Herabsteigen in die Arena des Parteikampfes hat Freiligrath zweifellos geschadet, aber seltsamerweise weniger dem Dichter als dem Menschen. Am meisten mußte das Charakterbild leiden, das sich die Nachwelt von diesem unruhigen Feuerkopfe auf Grund seiner häufigen politischen Wandlungen machte. Während die besten unter Freiligraths revolutionären Poesien trotz der starken Beimischung von demagogischer Rhetorik zugleich den Höhepunkt seines künstlerischen Schaffens darstellen, hat ihr Verfasser selbst im ethischen Werturteil der Leser nicht gewonnen. Es liegt wie ein Verhängnis über dem Wirken dieses reichbegabten Geistes, daß Freiligrath, der wie kein zweiter im Leben und Dichten Wucht und Männlichkeit liebte, der deutsche Kraft und deutsche Treue wieder und wieder im Liede feierte, durch die Macht der Verhältnisse jene vielen Metamorphosen von Anschauungen in sich vollzog, die mit dem Begriff von Charakterfestigkeit kaum noch zu vereinbaren sind, ja zuweilen in un-

lösbarem Widerspruch zu stehen scheinen. Der innere Streit zwischen Beruf und Neigung, zwischen den hohen, selbstgewählten Zielen, die ihm vorschwebten, und den kleinlichen Nahrungssorgen, die ihn Tag und Nacht verfolgten, auch das lastende Bewußtsein von Schuld gegenüber seiner ersten Verlobten, mögen hauptsächlich zu dieser Tragik eines vielverheißenden Dichterlebens beigetragen haben. Sie brachten ein zwiespältiges Element in seine sonst gerade, kerndeutsche Natur, das in Verbindung mit einem reizbaren Temperament Freiligrath zu unüberlegten Schritten verleitete, Schritte, die nicht mehr rückgängig gemacht werden konnten.

Trotz all dieser Fehler, zu denen man noch für die Zeit des Kulturkampfes Freiligraths bedauerliche Verständnislosigkeit gegenüber den Klagen und Wünschen seiner katholischen Landsleute rechnen muß, entbehrt sein Wesen nicht eines einheitlichen, markanten Grundzugs, der dem Manne zur Ehre gereicht und uns mit manchen seiner weniger erfreulichen Eigenheiten wieder versöhnt. Es ist dies seine aufrichtige, opferfrohe und feurige Vaterlandsliebe. Sie hat ihn keinen Augenblick im Stich gelassen, in Köln und Düsseldorf als Vorkämpfer des Radikalismus ebensowenig als in den siebzehn Jahren seiner Verbannung in England. Wenn er dabei dem Lande seiner Geburt, dem sein ganzes Lebenswerk galt, zeitweilig schadete, so geschah es, weil er glaubte, ihm so am wirksamsten zu nützen. Was er für wahr hielt, sprach er offen aus, was er für recht hielt, führte er furchtlos durch. Ohne ängstlichen Seitenblick auf eigenen Vorteil ordnete er willig die persönlichen Interessen dem Wohle des Ganzen unter. Seine Fehler waren Fehler des Temperaments und erscheinen um so verzeihlicher, als sie mit der edelsten Eigenschaft dieses deutschen Patrioten, der Ehrlichkeit und Offenheit seines Wesens, eng verknüpft sind. Das deutsche Volk hat dies zu Lebzeiten des Dichters sehr wohl herausgefühlt und ihm seine Anhänglichkeit durch alle Wechselfälle treu bewahrt. Darum konnte später der Sechzigjährige in der Ode „An Deutschland“ mit Rücksicht auf seine alten „Liederkerzen“ wahrheitsgemäß verkünden:

Du aber hast in allen
Die Liebe zu dir erkannt:
Drum haben sie dir gefallen,
Drum gabst du mir treu die Hand!

Drum hab ich seit frühen Jahren,
Als Jüngling und als Mann,
Auch Liebe von dir erfahren, —
Mehr, als ich danken kann!

Alois Stockmann S. J.

Besprechungen.

Kirchengeschichte.

Die Konstanzer Bischöfe Hugo von Landenberg, Balthasar Merklin, Johann von Lupfen (1496—1537) und die Glaubensspaltung. Von Dr. August Willburger. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, herausgegeben von Jos. Greving. Heft 34—35.) gr. 8° (XVI u. 516 S.) Münster 1917, Aschendorff. *M* 8.40

Die vorliegende Arbeit will Aufschluß geben über die Stellungnahme der Konstanzer Bischöfe zur Entstehung und Ausbreitung der neuen Lehre in ihrem Sprengel, über das, was sie zur Abwehr der Neuerung und zur Erhaltung des alten Glaubens unternommen haben. Entsprechend den drei hierbei in Betracht kommenden Persönlichkeiten gliedert der Verfasser sein Werk in drei Teile, welche das Verhalten der Oberhirten zum äußeren Verlauf der Reformationsgeschehnisse in ihrem Jurisdiktionsgebiet zur Darstellung bringen. Diesen schließt sich noch ein besonderer vierter Abschnitt an, in dem sich Willburger mit den inneren Zuständen des Oberrheinischen Bistums befaßt und sie nach ihren hemmenden und fördernden Wirkungen auf die bischöfliche Regierung abwägt, um so die Tätigkeit und Erfolge, aber ebenso die Unterlassungen und Mißerfolge der Fürstbischöfe geschichtlich verständlich zu machen. Gewiß keine kleine Arbeit, aber der Verfasser ist der Schwierigkeiten vollauf Herr geworden und hat aus dem reichen gedruckten und handschriftlichen Material einen wertvollen Beitrag zur Reformationsgeschichte geschaffen. Sachsse, Balthasar Hubmaier als Theologe (Berlin 1914) scheint jedoch seiner Aufmerksamkeit entgangen zu sein.

Dem ersten Hauptteil, welcher der Regierungszeit des Fürstbischofs Hugo v. Landenberg gewidmet ist, schickt der Verfasser eine lehrreiche Schilderung der vorreformatorischen Zustände im Konstanzer Sprengel voraus, die alle jene lichten und dunklen Farbentöne aufweist, wie sie uns in dem religiös-sittlichen Zeitbild der übrigen deutschen Diözesen begegnen. Zahlreiche herrliche Gotteshäuser legen jetzt noch beredtes Zeugnis ab von dem tiefreligiösen Sinn und der Opferwilligkeit des schwäbisch-schweizerischen Volkes. Um die Würde und Feierlichkeit des Gottesdienstes zu fördern, ließ Hugo Brevier, Missale sowie andere Kirchenbücher neu herausgeben. Wie lebhaft um die Wende des 15. Jahrhunderts das Bedürfnis des Volkes nach Predigt war, zeigen die zahlreichen Stiftungen von Predigerstellen. So hatte man z. B. in Eßlingen jeden Sonn- und Feiertag Gelegenheit, vier Predigten zu hören. Die zahllosen karitativen Anstalten in Stadt und Land gehören wohl zu den erfreulichsten Zügen jener Periode.

Die Reformation mit all ihren traurigen Begleiterscheinungen bliebe jedoch psychologisch unerklärlich, wenn nicht in dem Sittenbilde der damaligen Zeiten die Schattenseiten überwögen. Das religiöse Leben des Volkes war verflacht und ging vielfach in Äußerlichkeiten auf. „Heiligen- und Reliquienkult, Wallfahrten und Ablaßpraxis gingen ins Uferlose, weshalb sich an diese an sich berechtigten Übungen der Frömmigkeit viel Anstößiges, Unkatholisches heftete. Gemeine Roheit und Rauflust, sinnloser Luxus, Völlerei und Unsittlichkeit sind charakteristische Züge bei Bürgern und Adeligen" (S. 6 f.). Nicht wesentlich besser stand es um die Geistlichkeit, deren wissenschaftliche Bildung im umgekehrten Verhältnis zu ihrer Zahl stand; unmittelbar vor Ausbruch der Spaltung wird ihre Zahl auf 15 000 angegeben. Dem entsprach auch vielfach der Berufseifer: viel Mechanismus, wenig Seele und Geist. Bezeichnend hierfür ist, daß Hugo in der Einleitung zur Neuausgabe des Breviers (1499) es für notwendig fand, seine Geistlichen zu mahnen, sie sollten sich während des Stundengebetes nicht mit Hunden, Vögeln oder andern Tieren beschäftigen, nicht lachen oder Possen treiben. Die sittlichen Gebrechen und Laster des Klerus sind im allgemeinen dieselben, an denen die Laien krankten: Roheit, Unsittlichkeit in der Form des Konkubinats, selbst Mord und Totschlag, von Geistlichen begangen, fehlen nicht. Nach der Zimmerschen Chronik stand die Konstanzer Geistlichkeit in sittlicher Beziehung am tiefsten unter allen deutschen Bistümern, am schlimmsten sah es in der Schweiz aus. Nicht weniger düster ist das Bild, das die Ordenshäuser bieten. Die Reformbestrebungen des 15. Jahrhunderts hatten entweder wenig gefruchtet oder den fortschreitenden Verfall nur auf kurze Zeit hemmen können.

Solchen Schatten und Schäden gegenüber blieb Bischof Hugo keineswegs untätig. Noch vor Ablauf seines ersten Regierungsjahres versuchte er es mit dem oft erprobten Mittel einer Diözesansynode (10. Februar 1496). Immer von neuem erhob er seine mahnende Stimme in echt apostolischen Hirtenschreiben. Ohne Erfolg. Darum dachte er zu einem letzten Heilmittel zu greifen, zu einer allgemeinen Pastoralvisitation, die er durch ein Rundschreiben vom 3. März 1517 ankündigte. Daß das Reformwerk trotz ehrlichen Willens des Oberhirten scheitern mußte, wird uns begreiflich aus der Aufzählung der Hindernisse. Das Domkapitel weist jene Gebrechen auf, die wir bei den Stiftskapiteln jener Zeit wahrnehmen. Gar schlimme Dinge sind es, die den Konstanzer Domherren nachgesagt und nachgewiesen werden. Die Beziehungen Hugos zu dem niederen Klerus und den Laien waren bisweilen recht gespannt, seine Autorität mißachtet. Der Hauptgrund zu vielen Zerwürfnissen lag in den drückenden Abgaben an den Bischof, die sich gerade vor der Reformation besonders häuften und jene tiefgehende Mißstimmung erzeugten, die eine ernste Reform von vornherein unmöglich machte.

Das Ergebnis dieses Kapitels faßt Willburger in drei Leitsätzen zusammen: Eine grundsätzliche Abneigung gegen die Verfassung und Lehre der Kirche ist noch nirgends zu bemerken. In Fragen der Disziplin versagen die kirchlichen Organe für sich allein; zur Vollstreckung kirchlicher Urteile ist man auf den guten Willen der weltlichen Gewalt angewiesen. Diese Einmischung der weltlichen

Gewalt in die geistliche Gerichtsbarkeit birgt die große Gefahr in sich, daß bei einer etwaigen Glaubenskatastrophe der alte Glaube überall dort ins Wanken gerät, wo sich die weltliche Obrigkeit der Neuerung anschließt. So kam es denn, daß von den 1835 Pfarreien, welche der Konstanzer Sprengel vor der Reformation zählte, schließlich 658 der alten Kirche für immer verloren gingen.

Hugos Koadjutor und Nachfolger, Balthasar Merklin (1527—1531), war durch seine Stellung als Vizekanzler des Reiches zu sehr von den Staatsgeschäften in Anspruch genommen, als daß er sich während seiner kurzen Regierungszeit der Verwaltung seiner Riesendiözese, der größten in Deutschland, was Flächenraum und Seelenzahl betrifft, die Aufmerksamkeit hätte schenken können, welche die Not der Zeit erheischte.

Dem Nachfolger Balthasars, Johann v. Lupfen (1532—1537), fehlte zu einem katholischen Bischof so ziemlich alles, namentlich der Opfermut. Durch den Abfall waren die Einkünfte des Stiftes sehr gemindert. Um nun nicht seine zahlreichen fetten Pfründen aufgeben zu müssen, sträubte er sich anfangs gegen die Wahl, willigte jedoch später ein mit der geheimen Nebenabsicht, sein Bistum gegen eine jährliche Pension an einen andern Liebhaber abzutreten. Tatsächlich stand er längere Zeit in Unterhandlung mit Erzherzog Georg, Bischof von Brixen, zu dessen Gunsten er gegen 1000 fl. jährlich resignieren wollte. Was der Verfasser über die erfolglosen Verhandlungen mitteilt, wirft ein grelles Schlaglicht auf Lupfens Auffassung von seinem Beruf, auf seine Beweggründe und seine Tätigkeit als Oberhirt. Die bischöfliche Weihe empfing er nie, er starb als Subdiakon.

Von besonderer Bedeutung für die allgemeine Reformationsgeschichte ist, was der Verfasser im Schlußteil über die Förderungen und Hemmungen der bischöflichen Regierung beibringt. Aus der näheren Umgebung der Bischöfe verdienen vor allem jene Männer eine ehrende Erwähnung, denen in erster Linie die Last der Geschäfte und darum auch das Verdienst der Erfolge zukam: Johann Fabri, seit 1517 Generalvikar und faktischer Leiter der Diözese, seit 1530 Bischof von Wien und Administrator von Wiener-Neustadt, der würdige Weihbischof Fattlin und der geschäftsgewandte Domherr Metzler, seit 1529 Generalvikar und Offizial, von 1548 bis 1561 Bischof von Konstanz. Die meiste weltliche Hilfe zur Erhaltung des alten Glaubens fanden die Konstanzer Oberhirten bei den katholischen Kantonen für die Schweiz und bei dem Hause Österreich für den schwäbischen Anteil der Diözese, wenngleich zugestanden werden muß, daß beide sich nicht selten zu stark in das geistliche Regiment einmischten.

Wenn trotz dieser Hilfe von außen die Regierung der Bischöfe eine Kette von Mißerfolgen darstellt, so müssen Verhältnisse vorgelegen haben, welche die Oberhirten nicht so handeln ließen, wie es ihr Amt erfordert hätte. Hemmend wirkten zunächst die Mißstände in der Hofhaltung und der Lebensführung der Prälaten. Zwar kann Willburger die sittliche Unbescholtenheit Hugos gegen unkontrollierbare Gerüchte in Schutz nehmen, aber er muß doch zugeben, daß auch er ein Kind seiner Zeit war. Sein größter Fehler lag in seinem nachgiebigen Wesen, das vielfach an Schwäche streifte. Seine gar weitgehende Friedens-

liebe gegenüber Zwingli, mit dem er bis zum eigentlichen Ausbruch des Kampfes in freundschaftlichem Verhältnis stand, wurde ihm dahin ausgedeutet, als ob er innerlich selber auf dessen Seite gestanden habe. Ist über Merklins Charakter und Persönlichkeit nur Gutes zu berichten, so fällt das Urteil über Johann v. Lupfen um so abfälliger aus, was nach den obigen Ausführungen nicht weiter befremden kann. Hemmend im Kampf gegen die Neuerer wirkten vor allem die Zustände im Domkapitel. Verkehrt wäre es, unsern heutigen Maßstab anlegen zu wollen, aber es steht doch fest, daß die Konstanzer Domherren weder den Anforderungen ihrer geistlichen Würde noch der Aufgabe als Berater des Bischofs gerecht wurden; in entscheidenden Fragen versagten sie, selbst die Betreibung der eigenen Kapitelsangelegenheiten stieß auf Schwierigkeiten. Notgedrungen nahm man zur Erledigung der Arbeiten einige Bürgerliche auf, doch im allgemeinen galt das Stift als „des gemeinen (gesamten) Adels Spital", wie es einige zum Reichstag von Speier (1526) versammelte Grafen und Herren in ihrem Drohbrief an den Rat von Konstanz ganz offen aussprechen. Wie wörtlich dies von manchen verstanden wurde, beweist das Verlangen derer v. Bodmann, das Kapitel möge den Johann v. Bodmann als Exspektanten aufnehmen, da er „ganz kindisch und arm" sei, so daß er den Unterhalt von einer Pfründe des löblichen Stiftes notwendig habe (S. 248).

Ein höchst unerquickliches Kapitel ist die sittliche Verwahrlosung der Welt- und Ordensgeistlichkeit, wodurch das Umsichgreifen der Neuerung zweifellos in hohem Maße gefördert wurde. Viele der früher zahlreich bevölkerten Klöster waren fast oder ganz ausgestorben. In Einsiedeln war um 1516 nur ein einziger Mönch, in Weingarten um 1520 14 Religiosen. Zu St. Gallen bildeten 1442 nur zwei Mönche den Konvent, von denen einer den andern zum Abt wählte; nach vorübergehendem Aufschwung waren 1529 nur elf im Kapitel. Muri zählte 1508 acht Mitglieder. Mit Recht weist der Verfasser darauf hin, daß es bei dem unzureichenden Material zurzeit noch unmöglich ist, ein annäherndes Gesamtbild von den Sitten des Klerus zu zeichnen. Auch gibt er zu bedenken, „daß das sittliche Empfinden jener robusten Zeit in manchen Dingen anders gewesen ist als bei unsern teilweise überempfindlichen Zeitgenossen.... Da ferner im Laienstand und im Volk ebenfalls schwere Schäden vorhanden waren, nahm man an dem schlechten Beispiel von Priestern nicht in dem Maße Anstoß, wie wir vermuten möchten" (S. 268). Wir müssen es uns versagen, hier auf Einzelheiten einzugehen. Statt dessen sei hingewiesen auf das Urteil des katholischen Schweizer Chronisten Hans Salat, der einen scharfen Blick für die Schäden seiner Zeit bekundet. Er betont, daß „die geistlichen ergerlicher lebend dann ire undertanen und lyen", und daß nach Aussagen der Sektierer eine Einigung bald zustande käme, wenn nur „unsere Priester Priester wären", die selber einen untadeligen Wandel führten und „iren schäflinen die lüs us der wullen suochen" würden (S. 187).

Zu welchen Mißständen die Überspannung der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt führte, mag folgendes, durchaus nicht vereinzelt dastehendes Vorkommnis zeigen.

„Auf einem Tag zu Frauenfeld, am 6. März 1524, klagten einige Thurgauer Gemeinden, sie würden bloß wegen weltlicher Schulden von Schneidern, Schuhmachern und sonstigen Handwerkern nach Konstanz vor das geistliche Gericht belangt. Werden die Schuldner dann gebannt, so werde die Kirche ‚verschlagen' und der Gottesdienst eingestellt, so daß 400—500 Menschen darunter leiden müssen" (S. 260). Es liegt auf der Hand, daß derartige Vorfälle in dieser Zeit der allgemeinen Unbotmäßigkeit die bischöfliche Gewalt verhaßt machen mußten und manche auf die Seite der kirchlichen Opposition zogen, die sonst den Neuerungen wenig Sympathie entgegenbrachten. Vielleicht das bedeutendste Hindernis der Reform waren jedoch die unaufhörlichen Steuerforderungen der oberrheinischen Kirchenfürsten, ein Übel, das sich mit den Jahren nur verschlimmerte und so laute Klagen über den harten bischöflichen Steuerdruck hervorrief, daß viele die Zahlung verweigerten und die Hilfe der weltlichen Obrigkeit anriefen.

Wenn die in der Vorrede in Aussicht gestellte Arbeit über die beiden nächsten Fürstbischöfe Johann v. Weeze und Christoph Metzler die gleiche Gründlichkeit, Klarheit und das gleiche ruhig und sachlich abwägende Urteil aufweist, durch die sich das vorliegende Werk in vorteilhafter Weise auszeichnet, dann können wir sie nur mit Freuden begrüßen. Wilhelm Kratz S. J.

Die Durchführung der Reformation in der ehemaligen freien Reichsstadt Weißenburg i. B. Auf Grund archivalischer Quellen dargestellt von Karl Ried. (Historische Forschungen und Quellen. Herausgegeben von Joseph Schlecht. 1. Heft.) gr. 8° (VIII u. 136 S.) München und Freising 1915, Datterer. M 4.50

Die Reihe der von Professor Schlecht neugegründeten Sammlung „Historische Forschungen und Quellen" eröffnet Karl Ried mit einer sehr dankenswerten zusammenfassenden Studie über die Durchführung der Reformation in Weißenburg i. B. Nach einer kurzen Einleitung über die kirchliche Lage der Stadt vor dem Einsetzen der Reformation geht der Verfasser im ersten Kapitel den Gründen nach, die in Weißenburg die religiöse Neuerung herbeiführten. Wie bei vielen andern Städten sind die treibenden Ursachen nicht so sehr auf religiösem als vielmehr auf politischem Gebiet zu suchen, in der Uneinigkeit der Reichsstädte mit dem Diözesanbischof in rein weltlichen Angelegenheiten. Den nächsten Anlaß gaben die Streitigkeiten der Stadt mit dem Fürstbischof Gabriel von Eichstätt, der sich weigerte, die von der Stadt an Stelle der zerstörten Synagoge errichtete Marienkapelle zu konsekrieren, weil die Stadt die angeblich dort vorgefallenen Wunder in gewinnsüchtiger Weise auszunützen suchte. Ungünstigen Einfluß auf die kirchliche Haltung der Bürger übte das benachbarte Kloster Wülzburg aus, dessen Insassen durch ihren ärgerlichen Lebenswandel einen Stein des Anstoßes für die ganze Umgegend bildeten. Auch die Stadtgeistlichkeit stand nicht allweg auf der Höhe ihres Berufes und machte fast vollzählig die Schwenkung in Luthers Lager mit. Brach doch der Stadtpfarrer Minderlein noch in seinen alten Tagen mit seinen heiligen Pflichten, indem er am 19. Januar 1526 vor dem Rat erschien und um Ge-

stattung der Verehelichung mit seiner Haushälterin ersuchte, was ihm ohne weiteres bewilligt wurde. Der durchschlagendste Grund zum Anschluß Weißenburgs an die Neuerung ist zweifelsohne in dem Beispiel der benachbarten Stände zu suchen, namentlich war das Vorgehen Nürnbergs für die kleinen Reichsstädte in Franken tonangebend. Ried faßt das Gesamtergebnis dieses Kapitels in die Worte zusammen: „Inneres Sehnen, gegründet auf Unzufriedenheit mit dem Hergebrachten, läßt sich bei Weißenburg nicht nachweisen“ (S. 16). Bei der Durchführung der Reformation ging der Rat im großen und ganzen mit Mäßigung zu Werk, wie namentlich sein Verhalten beim Meßstreit und im Streit um das Karmeliterkloster zeigt. Nach einer kurzen Darlegung über die Haltung der Stadt in den Glaubensstreitigkeiten der Evangelischen untereinander werden zum Schluß die Schicksale Weißenburgs im Dreißigjährigen Kriege gestreift, der an dem protestantischen Charakter der Stadt nichts mehr änderte. Die aus den ersten archivalischen Quellen und einer ausgedehnten Literatur schöpfende Studie zeichnet sich aus durch ihre vornehme Sachlichkeit. Ein sorgfältiges Namenregister erleichtert den Gebrauch. **Wilhelm Kratz** S. J.

Adelige und Kleriker an Straßburgs Hochschulen im XVIII. Jahrhundert. Von Dr. J. Gass. (47 S.) Straßburg 1917, Kommissionsverlag von F. X. Le Roux & Co. *M* 1.—

Zu Straßburg bestanden ehedem zwei Hochschulen nebeneinander, eine katholische, dem Bischof gehörige, die bis 1773 von Jesuiten geleitet wurde, und eine protestantische, die der Stadt gehörte. Die Matrikel der städtischen Hochschule (1621—1793) ist von Professor Knod herausgegeben worden. Von der bischöflichen gibt es nur eine, noch unveröffentlichte Handschrift, die von 1710 (1702) bis 1790 reicht und im Straßburger Priesterseminar verwahrt wird. Eine Vergleichung dieser Matrikeln ergab einige merkwürdige Tatsachen: Katholische Adelige waren gleichzeitig an beiden Hochschulen immatrikuliert. Einzelne adelige Stiftsherren machten ihr vorgeschriebenes zweijähriges Studium nicht an der bischöflichen Anstalt, sondern an der städtischen. Katholische Kleriker hörten Vorlesungen an der juristischen Fakultät der städtischen Hochschule. Dr. Gaß bietet zunächst ein Verzeichnis der adeligen Geistlichen, die an einer der beiden Hochschulen immatrikuliert waren; dann eine Liste der bürgerlichen Kleriker, die an der protestantischen Hochschule studierten; endlich eine Zusammenstellung der adeligen Laien, die an der bischöflichen Anstalt ihre Bildung empfingen. Besonders wertvoll sind die Nachrichten über die Lebensschicksale der einzelnen, besonders über deren Wirken nach ihrem Abgange von Straßburg. Man sieht, nicht nur viele berühmte Adelsgeschlechter des Elsaß waren in Straßburg vertreten, sondern auch solche aus Franken, Schwaben, Rheinland, Westfalen. Straßburg hat den Sprengeln Basel, Straßburg, Tournai, Würzburg Bischöfe gegeben. Ein alphabetisches Namenverzeichnis erleichtert die Benützung der mit vieler Sorgfalt und reichem Verständnis ausgearbeiteten, auch hübsch ausgestatteten Schrift. **Otto Braunsberger** S. J.

Umschau.

Die Demokratie Masaryks.

Als Thomas Garrigue Masaryk, der erste Präsident der tschecho-slowakischen Republik, noch Professor der Philosophie in Prag war, gab er als Frucht langer und ziemlich regelloser Studien ein weitschweifiges Buch über Rußland heraus [1]. Er bot darin zunächst einen Abriß der geistigen Entwicklung Rußlands von den Anfängen bis zur Gegenwart, analysierte dann der Reihe nach die wichtigsten Vertreter dieser Entwicklung im 19. Jahrhundert und suchte zuletzt aus der hoch aufgeschichteten Stoffmasse geschichtsphilosophische Schlüsse zu ziehen. Nützlich sind vor allem die 600 Seiten des mittleren Teiles, weil da vieles zusammengetragen ist, was deutschen Lesern sonst gar nicht oder nur nach mühsamem Suchen zugänglich wäre. Leider geht durch das ganze Werk der Zwiespalt, daß der Verfasser zwar die Religion als „die zentrale und zentralisierende geistige Macht im Leben des einzelnen und der Gesellschaft“ ansieht (II 504), zugleich aber bekennt, er sei von dem Kinderglauben, den ihn seine Mutter gelehrt habe (I 7), durch Hume und Kant zu der Überzeugung gekommen, daß „alle Versuche, die wissenschaftliche Philosophie mit der Theologie irgendwie zu versöhnen, prinzipiell verfehlt und ephemer“ seien (I 437 f.) [2]. Diese Auffassung, die schon dem Einheitsbedürfnis unseres Denkens durchaus widerstrebt, ist ja nicht neu. Aber ihre Verquickung mit der Demokratie verdient angesichts der jetzigen Stellung Masaryks wohl einige Beachtung.

Die theologische Weltanschauung ist nach Masaryk nichts anderes als „der blinde Glaube und die vertrauensselige Gläubigkeit des unkritischen Menschen“ (II 437), der den Inhalt einer vermeintlichen Offenbarung rein passiv entgegennimmt. Masaryk nennt das ein „mythisches Denken“ im Gegensatz zum „kritischen Denken“ des Philosophen (I 177). Weil nun Gott glauben praktisch soviel

---

[1] Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie. Soziologische Skizzen von Th. G. Masaryk. Zwei Bände. 8° (388 u. 534 SS.) Jena 1913, Diederichs. *M* 24.—; geb. *M* 28.—

[2] Vom katholischen Standpunkt aus betrachtet die russische Gedankenwelt Dr. Maria Maresch in ihrer für eine erste Einführung brauchbaren Schrift: Der russische Mensch. Zur Ideengeschichte und Psychologie des Ostens. 8° (84 S.) Innsbruck 1918, Tyrolia. *Kr* 3.— Die Verfasserin folgt in vielem den „Grundproblemen Rußlands“ von Zdziechowski, über die ich in dieser Zeitschrift ausführlich berichtet habe (78 [1910] 129—141). Sie gleicht Zdziechowski auch darin, daß sie klarer die Vorzüge als die Gefahren der russischen Gefühlsrichtung hervorhebt. Manche Bemerkung verrät einen guten Blick für die allgemeinen Zusammenhänge der neuzeitlichen Geistesgeschichte.

heißt wie den Priestern glauben, so ist jede geoffenbarte Religion „eo ipso religiöser, priesterlicher Aristokratismus und als solcher die Basis und das Vorbild des sozialpolitischen Aristokratismus“ (II 454). Das Verlangen unbedingten Glaubens und die passivistische Auffassung der Nächstenliebe erzeugen von selber eine Aristokratie: „Die Priester und Herren wollten dem gläubigen und arbeitenden Sklaven die Lehre und das Brot geben und ihn eben dadurch beherrschen“ (II 469). So ist eine im letzten Grunde theokratische und zugleich monarchische Weltordnung entstanden. Da aber das kritische Denken die Theokratie, die ja nur auf blindem Glauben ruhte, „begrifflich überwunden“ hat, so ist grundsätzlich auch der Monarchismus überwunden: „an sein Gottesgnadentum glaubt kein Denkender mehr“ (II 493). Tatsächlich wird aber die gegenwärtige Menschheit größtenteils theokratisch geleitet; denn kirchliche Religionen und Einrichtungen üben noch immer einen ungeheuern Einfluß auf Gläubige und Ungläubige aus (II 504 f.).

Unter den drei wichtigsten Formen der Kirchenreligion ist zunächst die katholische naturgemäß auf politischen Monarchismus angelegt. „Leos XIII. Versuch, die Republik mit dem Katholizismus prinzipiell zu versöhnen, wurde vom Jesuitismus, nicht vom Katholizismus diktiert“ (II 466). Die sogenannte Orthodoxie gipfelt im Cäsareopapismus. Religiös betrachtet steht der römische Katholizismus höher als die russische Orthodoxie (II 459), die freilich „die ursprünglichere und reinere Form“ des Christentums ist (II 455). Aber gegenüber dem Protestantismus stellen sich Katholizismus und Orthodoxie nur als „die höchste Form des antiken und asiatischen Polytheismus in seinem Übergang zum Monotheismus dar. Der Protestantismus ist ein religiös höheres Stadium der Entwicklung, darum ist derselbe auch monotheistischer“ (II 457). Wenigstens ist der Protestantismus „der Versuch zu einer höheren Religiosität und Sittlichkeit“ (II 473). Er ist auch wesentlich demokratisch, weil er den Unterschied zwischen Geistlichen und Laien aufhebt und jeden selber über den Glaubensinhalt entscheiden läßt. Indem er so die persönliche Verantwortlichkeit steigert und zur Tätigkeit anspornt, fördert er den wirtschaftlichen Aufstieg und die Bildung. Die moderne Philosophie ist „ganz entschieden protestantischen Ursprungs“, Sozialismus und Anarchismus stammen aus protestantischen Ländern (II 471 ff.). „Die russische Orthodoxie wird vom (deutschen) Protestantismus zersetzt“, d. h. von den aus dem Protestantismus hervorgegangenen deutschen und englischen Philosophen (II 501). Im nichtrussischen Europa waren die Geister für die Gedanken dieser Männer in langen Kämpfen vorbereitet worden; in Rußland dagegen schlug die Philosophie wie ein Blitz in das Dunkel argiosen Glaubens. Sie mußte deshalb zur geistigen und politischen Revolution führen: „Die Negation, der Pessimismus, der Nihilismus sind die natürliche Folge des unvermittelten Überganges von der Orthodoxie zum Atheismus, Materialismus und Positivismus“ (II 443). „Die Russen sind sehr revolutionär, aber weniger demokratisch“, weil ihnen eine auf wahre Gleichheit und nüchternes Denken gegründete Lebensauffassung nicht zusagt (II 478 f.).

Übrigens ist auch die außerhalb Rußlands verwirklichte Gleichheit im besten Fall „das noch erträgliche Ausmaß der Ungleichheit“ (II 462). Aber „der

Demokratismus kann schon als erreichbares Ziel und Erbe des Theokratismus geschichtsphilosophisch angesehen werden" (II 509). Anzustreben ist dieses Ziel durch das kritische Wissen, das auf allen Gebieten mit der „theologischen Scholastik" in unversöhnlichem Kampfe liegt (II 466). „Die Wissenschaft ist im Gegensatze zur Theologie die Wissenschaft vom Menschen und für den Menschen — nicht Gott, der Mensch ist für die Wissenschaft das Maß aller Dinge, der Mensch ist das wahre und letzte Objekt alles Forschens" (II 465). „Wissen, kritisches Wissen ist Demokratie" (II 466). „Die Demokratie kämpft mit der Theokratie den Kampf um die Schule, die officina humanitatis, wie sie Comenius benannte" (II 465). „Die Schule wird vorläufig vom Staate und von der Kirche geleitet, und darum gilt der politische Kampf gerade der Befreiung der Schule von der Theokratie, und die politische Bildung und Erziehung muß außerhalb der Schule und gegen die offiziellen Erziehungsideale gewonnen werden" (II 488). „Die Demokratie steht zur Religion selbst nicht im Gegensatze; allerdings ist die neue Religion, nicht die Kirchenreligion, nicht das Kirchenchristentum gemeint" (II 468). „Nicht um eine Versöhnung der Wissenschaft und Kirchenreligion handelt es sich, sondern um Schaffen eines neuen religiösen und geistigen Lebensinhaltes" (II 505). „Die theokratische Aristokratie war und ist als Absolutismus erfahrungsgemäß wesentlich gewaltsam und gewalttätig, und darum wird sie mit Recht von der Demokratie bekämpft. Die Revolution kann eines der richtigen und nötigen Mittel sein, und dann ist dieselbe ethisch gerechtfertigt, sie kann sittliche Pflicht werden" (II 486). Das historische Recht ist nur eine Fiktion, „um die historisch gegebenen, faktischen Machtverhältnisse zu stützen" (II 489). Darum darf sich auch die Revolution selber nicht auf eine Art historischen Rechtes berufen, indem sie etwa „im Namen des Fortschrittes das Neue und Neueste als einzig richtige Norm" hinstellt (II 490), sondern „die richtige Revolution entspringt der Überzeugung und Überlegung, daß kein anderes Mittel mehr den nötigen Fortschritt bringen kann, und daß darum die Revolution nötig ist" (II 487).

Man sieht, ohne daß weitere Worte darüber erforderlich wären, wie in diesem demokratischen System wenig Wahres mit viel Halbwahrem und Falschem vermengt ist. Die Wege, die Masaryk im Weltkriege gegangen ist, werden daraus verständlich. Als Staatsoberhaupt wird er hoffentlich recht oft die Erfahrung machen, daß auch die katholischen Bürger seiner Republik kritisch zu denken und die Rechte ihres Glaubens, ihrer Kirche und ihrer Schule mit wissenschaftlichem Rüstzeug zu verteidigen wissen. Für uns alle aber ist es lehrreich, wieder einmal zu sehen, was man unter Umständen Demokratie nennt.

Jakob Overmans S. J.

R. Eucken über den Zusammenbruch.

„Ein Wort an ernste Seelen" nennt Professor Dr. Rudolf Eucken sein neuestes Schriftchen, das er unter dem Haupttitel „Was bleibt unser Halt?" (Leipzig 1918) kurz nach dem Zusammenbruch vom November verfaßt hat. Die Frage richtet sich diesmal an das ganze deutsche Volk und gestaltet sich, wie A. Brausewetter im „Tag" (Nr. 44 vom 28. Februar 1919) richtig sagt, zu

einer „furchtbar ernsten Abrechnung“. Nachdem wir seiner vorhergegangenen Frage an die katholischen Volksgenossen einige Worte der Entgegnung [1] gewidmet haben, scheint es billig, daß wir unsere Leser auch mit der neuen Betrachtung des Philosophen bekannt machen.

Nach einer Einleitung über Schicksal und Schuld, die sich im menschlichen Leben so vielfach und rätselhaft verketten, glaubt er folgende Anklagen feststellen zu müssen:

„Sowohl die geistige Kraft als die moralische Haltung versagte [auf unserer Seite] in wesentlichen Stücken. Die Führer fehlten, und daß sie fehlten, das kam aus dem Mangel überragender Persönlichkeiten und geistiger Potenzen; wir hatten Mittelgut in allen erwünschten Graden, aber nirgends eine wahrhafte Größe. Wir waren bei uns selbst zersplittert und hatten bei aller Fülle des Geredes keine hohen Ziele. Wir besaßen recht viel Zivilisation und recht wenig Kultur.

Dem Mangel an geistiger Kraft entspricht aber ein Mangel an moralischer Haltung. Wir müssen offen sagen, daß die Hauptschuld an solchem Versagen die Verweichlichung trägt, welche große Kreise unseres Volkes ergriffen hat, das Haften am sinnlichen Dasein mit seinen meist recht bedenklichen Lüsten, die Laxheit, ja Lüsternheit, namentlich in geschlechtlichen Dingen. Die Wurzel alles Übels aber war der Mangel eines festen Wollens und einer inneren Standhaftigkeit. Sklaven der Lüste taugen nicht zu Helden. Der moralische Stand war in weiten Kreisen morsch und faul, im besondern auch bei solchen, welche sich als höhere Stände fühlten.“

Dazu kommen andere Mängel und Fehler deutscher Art.

„Es ist ein Erbteil sowohl unserer Art als unserer geschichtlichen Entwicklung, daß wir nicht einen so festen nationalen Instinkt wie die meisten andern Völker haben. Nicht minder verderblich ist unser altes Übel: die Uneinigkeit und Zwiespältigkeit. ‚Sich voneinander abzusondern ist die Eigenschaft der Deutschen‘ (Goethe). Es ist das Verderbliche unserer Durchschnittsart, einen Andersdenkenden als einen erbitterten Feind zu behandeln.“

Der Glaube an die natürliche Vortrefflichkeit der menschlichen Natur, die man nur sich selbst und ihrem Ausleben überlassen müsse, hat nach Eucken sich als eitlen Wahn erwiesen. Der Materialismus und Naturalismus muß durch Kräfte des Geistes überwunden werden. „Ethische Erneuerung und Vertiefung“ tut uns not. Aber hier beginnen neue Klagen.

„Zunächst leidet der gegenwärtige Kulturzustand vielfach an einer inneren Unwahrheit. So namentlich die Religion. Ihr Zustand entspricht keineswegs der Lage der Menschheit. Einschneidende Wandlungen haben sich vollzogen. Aber die Kirche läßt den alten Bestand ruhig gelten. In bedauerlicher Weise erhielt sich eine gewisse ‚offizielle‘ Religion. Unbestreitbar ist der Nachteil, den die Verbindung von Kirche und Staat für die Wahrhaftigkeit der Gesinnung bewirkt hat. Unser ganzer Kulturzustand ist voller Unwahrhaftigkeit. Unwahr ist manches im Ganzen des modernen Menschen. Der Gottesglaube ist ihm erschüttert, der Vernunftglaube ist ihm verblaßt und eine bloße Redensart geworden.

[1] S. diese Zeitschr. 96 (Jan. 1919) 340 ff. Dort war auch hingewiesen auf gewisse engherzige Ausnahmegesetze des Senats der Universität Jena gegen katholische Studentenverbindungen. Gern teilen wir mit, daß nach Zeitungsberichten der Senat inzwischen das Verbot des Farbentragens für die katholische Verbindung Sugambria aufgehoben hat (Köln. Volksztg. Nr. 1012 vom 27. Dez. 1918).

Der Unwahrhaftigkeit gesellt sich weiter bei uns ein kläglicher Mangel an Mut und Selbstvertrauen.

Nach dem allen können wir nur gering über das gegenwärtige Geschlecht denken. Es hat nicht Saft und Kraft, ist innerlich leer, matt und flach, mit einem Wort greisenhaft. Solchem Geschlecht müssen Glaube und Hoffnung als eitle Trugbilder gelten."

Mit diesem Satze ist Eucken auf der letzten Seite (29) seiner Flugschrift angelangt. Noch immer haben wir keine Antwort auf die Frage: Was bleibt unser Halt? Endlich wird in ganzen zwölf Zeilen unsere gespannte Erwartung befriedigt. Wir lassen sie ungekürzt folgen:

„Was wir bei solcher Lage an Hoffnung und Aussicht besitzen, das setzen wir an erster Stelle auf das kommende Geschlecht, auf unsere Jugend. Sie hat vollauf den Ernst und die Not der Zeit erfahren, sie ist durch das Heiligtum des Schmerzes gegangen, sie ist dadurch geläutert, gekräftigt, umgewandelt; wir dürfen hoffen und vertrauen, daß mit ihrer Hilfe sich uns eine neue Woge des Lebens erhebt und daß die überlegene Macht dort ein geistiges Wunder vollzieht. Wenn das aber nicht sein sollte, dann hat das deutsche Volk seine weltgeschichtliche Rolle ausgespielt und hat an den entscheidenden Punkten versagt; dann aber bleibt für uns nur das erschütternde aber gerechte Wort: ‚Gewogen und zu leicht befunden.'"

Das ist in der Tat ein furchtbares Endurteil. Denn wenn man hört, welche Klagen andere Männer, die dem Leben näher stehen als der Philosoph, über die körperliche Entartung, geistige Schwäche und sittliche Verwilderung großer Teile unserer Jugend führen, dann schrumpft die Hoffnung auf jenes „geistige Wunder" fast zu einem traurigen Irrlicht zusammen.

Euckens Schwarzsichtigkeit rührt daher, daß er, wie früher berichtet wurde, an der christlichen Religion verzweifelt; und was er von „offiziellem Kirchentum" usw. sagt, könnte diesen Eindruck allenfalls hervorrufen. Aber es zeigt doch nur, daß er sein Urteil lediglich aus dem Zustand des offiziellen Protestantismus schöpft.

Der katholischen Kirche wird zwar im Vorbeigehen das Kompliment gemacht, daß sie durch ihre religiösen Kräfte eine gründliche Verbesserung des Verfehlten und Schlechten in der menschlichen Natur nicht nur, wie Plato, angestrebt, sondern auch in der Tat vollbracht habe. „Die Kirche", sagt er, „gab dem menschlichen Leben einen festen Halt in einer ewigen Ordnung, sie machte diese Ordnung zum Maß und gleichzeitig zu einer erhöhenden Macht für die Menschheit; so konnte sie alle Schranken und Mißstände jener Lage vollauf anerkennen und getrost einen Kampf zu ihrer Überwindung unternehmen."

In der Neuzeit sei das infolge des Rationalismus von Rousseau und Genossen anders geworden. Diese neue Lebensanschauung hält Eucken zwar für falsch, aber eine Rückkehr zum alten Christentum gilt ihm trotzdem, seinem philosophischen System zulieb, für ausgeschlossen.

Andere Propheten sehen weniger schwarz in die Zukunft. Auch A. Brausewetter findet es trotz aller Geistesverwandtschaft mit dem Philosophen ratsam, seinem Pessimismus in dem erwähnten „Tag"-Artikel das Urteil eines andern Schriftstellers an die Seite zu setzen. Lothar Brieger (Die Neugeburt des

religiösen Gefühls) ist der Ansicht, daß nach Zusammenbruch der kapitalistischen Welle, die bereits eingetreten sei, und nach Ablauf der demokratischen Welle, die binnen kurzem zu erwarten sei, eine neue religiöse Welle über die Menschheit hergehen und ihr neue innere Werte, höhere Kultur und wahres Glück bringen werde. Aber auch in dieser Blume sitzt ein böser Wurm: „Das religiöse Gefühl, das so lange gestorben war, hat gesiegt und ist von neuem geboren. Nur darf es nicht in einer dogmatischen Form erstarren" usw.

Mit andern Worten: statt des alten Rationalismus ein neurationalistischer Mystizismus, ein undogmatisches Gefühlschristentum, eine neupolierte Schale ohne Kern.

Da stellen wir uns doch lieber auf die Seite des Berliner „Reichsboten", dessen Christentum bei aller Katholikenfeindlichkeit zuweilen noch etwas Kerniges an sich hat. Er schreibt:

„Viele Menschen haben schon versucht, die wahre Ursache des Krieges festzustellen. . . . Alle diese Feststellungen sind unumstößlich richtig. Aber sind damit für uns Christen die Ursachen dieses Krieges erschöpft? Nein, sie liegen tiefer. Viele glaubten in jenen glücklichen Tagen Gott nicht mehr nötig zu haben, und die Masse des Volkes vergaß sein Walten. Also die Flachheit unseres Innenlebens war die innere Ursache zum Kriege. . . . Bei solcher Betrachtung der Entwicklung muß Gottes Langmut, die unser Volk noch immer nicht aufgegeben hat und es jetzt durch äußerste Strenge erziehen will, Bewunderung, Ehrfurcht und Dank auslösen. Mag es manchem seltsam vorkommen, jetzt besonders von Dank gegen Gott zu reden. Zwar ist uns so vieles, woran wir mit stolzer Liebe und Freude hingen, entrissen worden. Das ist für jeden rechten Vaterlandsfreund äußerst bitter und schmerzlich. Doch im Hinblick auf die Ewigkeitsgüter, die unserem Volke in dieser furchtbar ernsten Zeit noch als Preis im schwersten Kampfe leuchten, ist auch der Verlust der verlorenen großen Güter nicht zu schwer; denn sie trugen nur zeitlichen Charakter. Vor allen Dingen gilt es jetzt, herauszukommen aus dem tiefen Wellental des Innenlebens unseres Volkes. Darum hoch das Banner des wahren Idealismus, der aufrichtigen Frömmigkeit! Nicht nur in Worten, sondern in Taten; denn Worte vergehen, Taten bestehen. Es gilt vor allem, auch an der Jugend zu arbeiten; denn sie wird der Zukunft unseres Volkes das Gepräge geben. Darum Erziehung zu wahrer Frömmigkeit und Vaterlandsliebe!" (Reichsbote Nr. 100 vom 25. Februar 1919.)

Der Artikel ist unterzeichnet „Irene Otto". Wir glauben, diese Frau beschämt mehr als einen Mann. Die Worte sind hart, männlich, aber sie atmen christlichen Glaubensgeist.

Matthias Reichmann S. J.



Begründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., R. v. Nostitz-Rieneck S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J., O. Zimmermann S. J.

Verlag: Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich-Ungarn: B. Herder Verlag, Wien I, Wollzeile 33).

Christenfreude in schwerer Zeit.

Dem Rompilger, der die ehrwürdigen Gänge und Kammern der Katakomben durchwandert, bietet sich ein überraschendes Bild. Zur Stätte des Todes ist er hinabgestiegen, und von den Wänden grüßen ihn Bilder und Sprüche des Lebens. In pace — In refrigerio — Vivas in Christo, so lautet die Sprache der Inschriften; Weinlaub, Blumengewinde, Fruchtgehänge umsäumen die Gräber. Vergessen ist da Qual und Marter; alles spricht von Sieg und ewigem Leben.

Schon Raoul Rochette hat in seinen Trois mémoires sur les antiquités chrétiennes I (Paris 1838) 74 auf diese Eigenart der altchristlichen Seele hingewiesen:

„Mitten in den Prüfungen eines so bewegten Lebens, so oft von den Schrecken des Todes bedroht, sahen die alten Christen im Tode doch nur den Weg zu ewiger Seligkeit, und weit entfernt, diesem Gedanken die Erinnerung an die Qualen und Entbehrungen, die ihnen den Himmel öffneten, beizugesellen, gefielen sie sich darin, das Grab mit freundlichen Symbolen, mit Blumen und heitern Weinranken zu umgeben. Denn so erscheint uns das Asyl des Todes in den christlichen Katakomben. Es ist hier ein Nachklang der antiken Manier, den Tod darzustellen, unverkennbar. Auch die Alten liebten ja auf ihren Grabmonumenten stets frohe, heitere Symbole. Aber es kommt hier ein echt christlicher Zug hinzu: die Tatsache nämlich, daß während einer so langen Periode der Verfolgungen das unter dem Eindrucke so schmerzlicher Prüfungen in die Katakomben geflüchtete Christentum nirgends ein Bild der Trauer, ein Zeichen der Kränkung, einen Ausdruck der Rachbegierde hinterlassen hat. Im Gegenteile atmen alle seine Denkmäler den Geist der Sanftmut, des Wohlwollens, der Liebe. Wenn ich mich nicht ganz täusche, so läßt die Beobachtung dieser Tatsache das alte Christentum in einem Lichte erscheinen, das mehr als jeder andere Zug seiner Geschichte, als alle andern Denkmäler seines Geistes unsere Ehrfurcht und unsere Liebe herausfordert."

Franz Xaver Kraus, der diese Worte in seiner „Geschichte der christlichen Kunst" (I 197 f.) anführt, fügt hinzu: „Gewiß hat sich der französische Forscher in dieser Wahrnehmung nicht geirrt: hier ist einer der Punkte, wo die Kunstgeschichte uns den schönsten Blick in das Herz eines ganzen Volkes, in das innerste Empfinden der gesamten Gemeinde gewährt."

Unsere Zeit mit ihren Wirren und ihrem Dunkel legt es nahe, jener so eigenartigen Frohstimmung der ersten christlichen Jahrhunderte besondere Beachtung zu schenken.

1. Überraschend ist zunächst die Tatsache, daß das junge Christentum überhaupt eine so lebhafte Freude am Schmuck und an volkstümlicher Kunst besaß. Die Sprache der ältesten literarischen Quellen könnte ja das Gegenteil nahelegen. Christus hatte seine Zuhörer immer wieder gemahnt: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und alles andere wird euch dreingegeben werden" (Matth. 6, 33). Er hatte sie hingewiesen auf die Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt . . ." (Matth. 16, 26); er hatte ihnen die Vögel des Himmels vorgehalten, die nicht säen und ernten, und die Lilien des Feldes, die nicht arbeiten und spinnen (Matth. 6, 26). Und St. Paulus hatte den Korinthern zugerufen: „Das sage ich euch, Brüder, die Zeit drängt. Hinfort gilt es, daß die, die Frauen haben, leben, als hätten sie keine, und die, die weinen, als weinten sie nicht; die sich freuen, als freuten sie sich nicht; die da kaufen, als besäßen sie nichts, und die, welche diese Welt genießen, als genössen sie sie nicht; denn die Gestalt dieser Welt vergeht" (1 Kor. 7, 29—31).

Bleibt bei einer solchen Lebensauffassung noch Raum für etwas, was über das unbedingt irdisch Notwendige hinausgeht? Bleibt noch Raum für die Pflege des Schönen? Die Praxis der alten Kirche, und zwar gerade der allerältesten Zeit, antwortet: Ja! Man braucht nur, um sich davon zu überzeugen, das prächtige Werk von Joseph Wilpert über die Malereien der römischen Katakomben zu durchblättern und bei den Bildern des ausgehenden 1. und des beginnenden 2. Jahrhunderts zu verweilen. Da schmückt ein prächtig gemalter Weinstock die Decke; in großen, klaren Linien, ohne Überladung, mit echt künstlerischer Maßhaltung ist er entworfen. Da spielen fröhliche Putten, da sitzen buntfarbige Vögel, da sind Vasen, Blumengewinde, Rankenwerk über die Fläche verteilt. Und alles das dient nicht unmittelbar einem religiösen Zweck; es hat noch keine symbolische oder lehrhafte Bedeutung; es will nur schmücken. Nicht dumpfe, drückende Trauer, sondern helle, lichte Freude soll herrschen am Grabe des Christen.

Ja, dieser Geist christlicher Freiheit und Weitherzigkeit ging noch weiter. Nicht bloß reine Ziermotive, wie auch die weltliche Kunst sie kannte, ließ man zu, sondern man übernahm auch einzelne bildliche Dar-

stellungen, deren ursprünglich heidnischen Sinn man christlich umdeutete. Dahin gehört der leierspielende Orpheus, dessen bezauberndem Gesange auch die wilden Tiere lauschen — für das Auge des Christen eine Erinnerung an den göttlichen Hirten mit seiner unwiderstehlichen Macht über die Seelen. Da sieht man ferner Amor und Psyche, jenes den Heiden so vertraute Märchen von der auf die Erde verstoßenen und durch vielerlei Mühsal gehetzten Seele. Fiel das Auge des Christen auf dieses Bild, so dachte er wohl an die von ihrem Gott verbannte Seele, die ihn mit schmerzlicher Begierde das ganze Leben hindurch sucht, bis sie für immer mit der ewigen Liebe vereinigt wird.

Es liegt ein eigentümlicher Zug kindlich-naiver Freudigkeit über all diesen Bildern. Spätere Geschlechter betonen in der Kunst mehr das Lehrhafte; sie wollen Anschauungsunterricht geben, an christliche Wahrheiten und Geheimnisse erinnern. Der Christ um die Wende des 1. Jahrhunderts will vorerst nur schmücken; schön soll es sein! Einen Ausklang dieser reinen Freude am Schönen finden wir in einem berühmten Bauwerk der konstantinischen Zeit, dem Mausoleum der Konstantia. Sein reicher, farbiger Mosaikschmuck, der leider nur noch zum Teil erhalten ist, zeigte — ähnlich wie die obenerwähnten Katakombengemälde — das heiterste Spiel von Genien, Vögeln, Fischen. „Zwölf herrliche Karyatiden, die sich zwischen je zwei gewaltigen Tigern aus Akanthusscheiden erhoben, trennten dieses fröhliche Schauspiel in ebensoviele Felder; oben entsprang diesen Karyatiden wieder neues üppiges Laub, unter dessen Schutz kleine biblische Szenen geordnet waren.“ Franz Xaver Kraus, dem wir diese Beschreibung entnehmen (Geschichte der christlichen Kunst I 405), schließt sie mit den schönen Worten: „Die Mosaiken von S. Costanza, um deren kostbarsten Teil uns ja freilich ein unverantwortlicher Vandalismus gebracht hat, sind das glänzendste Dokument dessen, was man die konstantinische Renaissance genannt hat. Während die biblischen Sujets gewissermaßen ein Resumé der bisherigen Katakombenkunst bieten, muten uns die weltliche Dekoration der zerstörten Decke und die Vendemmien des Umgangs wie ein letzter Gruß der Antike an. Die ganze Heiterkeit der Welt, die dem sterbenden Römervolk nunmehr immer rascher entschwindet, spricht aus ihnen noch einmal zu uns; aber auch noch die große, tolerante Auffassung einer christlichen Gesellschaft, die den Übergang zu dem ‚neuen Gesetz‘ nicht als einen Bruch mit dem Besten und Schönsten, was das Altertum überliefert hatte, ansah“ (ebd. 406).

2. Mit dem Mausoleum der Konstantia sind wir der Zeit, die uns zunächst beschäftigt, den Tagen Domitians und Trajans, allerdings um mehr als zwei Jahrhunderte vorausgeeilt. War es in jenen Tagen der Apostelschüler mehr die bloße Zier der Grabstätten, die von der Christenfreude sprach, so offenbart sich diese nämliche Christenfreude in der nun folgenden Zeit, also etwa von 130 an, immer reicher auch im Gegenständlichen. Wollen wir einen Blick in die Seele der damaligen Christenheit tun, so fragen wir uns: Was haben sie bildlich dargestellt? Denn wovon das Herz voll ist, davon geht nicht bloß der Mund über, sondern das wird auch die Hand nicht müde zu malen und zu zeichnen.

Fassen wir die Frage erst negativ: Welche Darstellungen sind vermieden? Dem aufmerksamen Beobachter wird es nicht entgehen, daß sich weder in den Inschriften noch in den Werken der Kunst irgendein Hinweis auf Schmerz oder Qual findet. Und doch hätte es anscheinend nahegelegen, von Marter und Tod zu sprechen bei einem Geschlechte, das zu jeder Stunde bereit sein mußte, das Leben für den Glauben zu lassen. Spätere Zeiten haben sich nicht genug tun können in möglichst grausiger Ausmalung der furchtbarsten Qualen; es war, so möchte man glauben, manchen Geschlechtern ein Genuß, sich in der breit ausgeführten, drastischen Schilderung von Martyrien zu ergehen. Anders das junge Christentum. Lächelnd blickt es über alles Erdenleid hinweg; sein Blick geht in eine wonnige, goldige Ferne, nach einem ewigen, unverlierbaren Glück. Hat es je Veranlassung, auf ein Martyrium hinzuweisen, wie bei den drei Jünglingen im Feuerofen, so ist es nicht die Qual, sondern der Sieg und Triumph, den es uns vor Augen führt.

Mit dieser Beobachtung hängt eine andere eng zusammen: Gedanken des Hasses oder der Erbitterung fehlen in den altchristlichen Bildern und Inschriften vollständig. Ja noch mehr: Henker und Verfolger werden, soviel wie möglich, überhaupt nicht dargestellt. Es ist, als ob sie für den Christen gar nicht da seien. Man weiß, welche Rolle in spätern Martyrerakten der „Tyrann" spielt. In den ältesten christlichen Bildern ist davon nichts zu finden. Selbst das gerechte Gericht Gottes über die Frevler tritt zurück. Wohl sehen wir z. B. in den Susannabildern den Sieg der Unschuld; wohl stehen auch die beiden schamlosen Ankläger da; aber weiter geht die Darstellung nicht; über ihre Strafe erfahren wir nichts.

Auch den Teufel werden wir auf altchristlichen Bildwerken im allgemeinen vergebens suchen. Auf den Bildern des Sündenfalles der ersten Eltern sehen wir freilich die Schlange; doch nur, weil sie zur biblischen Erzählung notwendig gehört. Ähnliches gilt von den Strafen der Hölle. Gewiß kannten auch die ersten Christen das Wort des Herrn: „Fürchtet den, der Leib und Seele in die Hölle stürzen kann"; aber noch lieber, so dürfen wir aus den Denkmälern schließen, erinnerten sie sich des Heilandwortes: „Habt Vertrauen! Ich habe die Welt überwunden."

Am auffallendsten offenbart sich die geschilderte Seelenstimmung in dem Verhalten der alten Christen gegenüber der Darstellung des Gekreuzigten. Uns ist das Bild des Heilandes am Kreuze von Jugend auf lieb und vertraut; in jeder Kirche, auf jedem Altar, in jeder christlichen Familie und Schule nimmt es den Ehrenplatz ein. Und doch ist es eine Tatsache, daß wir bis ins fünfte christliche Jahrhundert kein einziges derartiges Bild von christlicher Hand finden. Gewiß spielte hierbei auch die Scheu, das Heilige den Uneingeweihten preiszugeben, eine Rolle. Wie berechtigt diese Scheu war, beweist das bekannte Spottkruzifix aus dem palatinischen Kaiserpalast, die Kritzelei eines Heiden, die den Gekreuzigten mit einem Eselskopfe darstellt, daneben einen anbetenden Christen und darunter die Worte: Alexamenos verehrt seinen Gott! — Aber es waren doch nicht nur Gründe der Arkandisziplin, die es den Christen nahelegten, von einer Darstellung des Herrn in seiner tiefsten Erniedrigung Abstand zu nehmen. Denn diese Gründe fielen fort, als die Zeit des Triumphes anbrach. Aus dem Dunkel und der Verborgenheit stieg da die Kirche empor ans helle Tageslicht; das Kreuz, ehedem das Zeichen der Schmach, wurde jetzt zum Sinnbild des Sieges. Aber welches Kreuz? Nicht der Kruzifixus, nicht der Herr in seiner Todesnot am Marterpfahl, sondern das Gemmenkreuz, das von Strahlen umgebene, mit den kostbarsten Steinen geschmückte Zeichen. So sieht man es in der Katakombe des Ponzian auf einem Gemälde, das dem Ende des 5. Jahrhunderts entstammt (Wilpert, Malereien der röm. Katakomben, Taf. 255, 1). Es ist reines Symbol, keine Darstellung der furchtbaren Wirklichkeit von Golgatha; es ist ein lautes, feierliches Bekenntnis: „Das ist der Sieg, unser Glaube!"

Nur langsam und zögernd ging die christliche Kunst daran, das Leiden des Herrn selbst darzustellen. Und wo sie die ersten Ansätze macht, da ist sie fast ängstlich darauf bedacht, jedem Bild der Erniedrigung sofort

einen Hinweis auf die Erhöhung beizugeben. Bedeutsam ist in dieser Hinsicht ein Sarkophag im Lateranmuseum, der dem 4. oder 5. Jahrhundert angehört. Korinthische Pilaster teilen die Vorderseite in fünf Felder. In dem mittleren erblicken wir das Kreuz, doch ohne den Gekreuzigten; Christi Gestalt wird vertreten durch das von einem Kranze umschlossene Monogramm ☧. Auf den Querbalken des Kreuzes sitzen zwei Tauben, die an dem Kranze picken. Das schöne Bild sagt uns in seiner symbolischen Sprache: „Christus hat durch sein Kreuz den Sieg errungen, und die Gläubigen, die sich zu diesem Zeichen flüchten, haben Anteil an der Krone der Unsterblichkeit" (vgl. Fr. X. Kraus, Roma sott., 2. Aufl., S. 361).

In den Feldern rechts und links von diesem Mittelbilde sieht man Christus vor Pilatus, die Kreuztragung, die Dornenkrönung. Bei den beiden erstgenannten Darstellungen schwebt jedesmal ein Siegeskranz über dem Haupte des Herrn, und in der Dornenkrönung gleicht der Kranz, den ein Soldat Christus aufs Haupt setzt, einer Siegeskrone. Alle Anzeichen des Leidens und der Schmach sind in den vier Bildern vermieden. Es war dem Künstler offenbar darum zu tun, einmal das Leiden in einer gedämpften, gemilderten Form darzustellen, sodann die Gedanken des Betrachters immer wieder auf den Sieg und den Lohn hinzulenken.

Greifen wir aus der Zahl der altchristlichen Denkmäler, die in ähnlicher Weise Kreuz und Sieg nebeneinanderstellen, nur noch eins heraus: die berühmten Monzeser Ölfläschchen, die Papst Gregor d. Gr. an die Langobardenkönigin Theodolinde schickte. Auf einem (Garrucci, Storia dell' arte crist., Taf. 434, Nr. 4) sieht man oben Christus zwischen den Schächern, doch ohne das Kreuz, unten die frommen Frauen und den Engel am leeren Grabe. Ein anderes Exemplar (ebd. Nr. 5) zeigt auf der Vorderseite das Kreuz, darüber das Haupt des Herrn mit dem Kreuznimbus, rechts und links die Schächer; auf der Kehrseite wieder das leere Grab mit dem Engel und den Frauen. Noch mehrmals kehrt diese Gegenüberstellung mit kleinen Unterschieden wieder, und um den Sieg noch lauter zu betonen, sind der Grabesszene mehrmals die Worte hinzugefügt: *Ἀνέστη ὁ κύριος* — Der Herr ist auferstanden!

3. Können wir den hochgemuten, frohen Sinn der ersten Christen schon aus dem erkennen, was ihre Kunst verschweigt, so läßt uns das, was die Bildwerke und Inschriften ausdrücklich sagen, einen nicht minder herzerquickenden Blick in ihre Seele tun. Alle diese steinernen Zeugen

rufen mit lauter Stimme: Confidite! Habt Vertrauen! Unser ist der Sieg, unser das ewige Leben! — Auf Schritt und Tritt begegnen dem Wanderer in den römischen Katakomben wie dem Besucher des Lateranmuseums die Darstellungen: Jonas, vom Fische verschlungen und wieder ans Land gespien, wo er sich unter der grünen Staude sonnt: ein Bild des vom Tode hinweggerafften, aber zu einem bessern Leben wiedererstandenen und in der Paradiesesseligkeit ausruhenden Gläubigen. Sodann Noe in der Arche, Daniel in der Löwengrube, die gerettete Susanna in betender Haltung zwischen ihren Anklägern, die drei Jünglinge unversehrt in den Flammen des Glutofens — alles Bilder, die von der wunderbaren Macht und Treue Gottes gegenüber seinen bedrängten Kindern sprechen. Dem Auge und dem Herzen des gläubigen Christen redeten diese oft nur mit wenigen Strichen angedeuteten Vorgänge eine deutliche Sprache: Mögen auch die ganze Welt und alle ihre Gewalthaber gegen uns aufstehen, der Herr ist mächtiger als sie alle.

Besonders schön ist dieser Gedanke ausgeführt in einem Bilde der Kallistuskatakombe, das der Zeit von etwa 150 bis 200 angehört (Wilpert, Malereien, Taf. 39). Ein Schiff kämpft mit den vom Sturme aufgepeitschten Wellen; schon schlagen die Wogen über Bord, aber lustig flattert noch die Flagge am Bug. Mitten im Schiffe steht ein Mann aufrecht in betender Haltung. Vom Himmel her erscheint ein von einem Strahlenkranz umgebener Kopf und eine Hand, die sich segnend und schützend auf das Haupt des Betenden legt. — Der Sinn des Bildes ist leicht verständlich: der gläubige Christ, der im Schiff der Kirche fährt, braucht keine Gewalt irdischer Stürme zu fürchten; Gottes mächtige Hand hält und schirmt ihn und wird ihn hinüberführen in die ewigen Wohnungen. Vielleicht schwebte dem Maler die Psalmstelle vor Augen: „Strecke deine Hand vom Himmel her aus, entreiße mich und rette mich aus mächtigen Wassern!“ (Ps. 143, 7.)

Und was will das häufigste aller Katakombenbilder, der gute Hirt, anders sagen und bedeuten? Er, der Gotthirte, der mächtige und gütige, nimmt die scheidende Seele des Christen auf und trägt sie sicher aus den Fährnissen des Erdenlebens in die grünen Gefilde des Paradieses.

Dieses Paradies selbst, die Aufnahme und Krönung des dahingeschiedenen Gläubigen, seine himmlischen Freuden sind wiederum Gegenstand vieler altchristlicher Darstellungen. Manchmal sind es nur zwei Bäume, je einer rechts und links von dem Oranten, die den Gedanken

an den Wonnegarten wecken; bisweilen aber erfreut uns auch eine reicher ausgeführte Landschaft. Ein Gemälde der Kallistuskatakombe in der Cripta delle pecorelle verbindet den guten Hirten mit dem Paradiesesbilde (Wilpert, Malereien, Taf. 236): inmitten eines Gartens mit grünen Bäumen steht der gute Hirt; ein Schäflein ruht auf seiner Schulter, sechs andere Schafe umgeben ihn. Die Reihe dieser Tiere wird unterbrochen durch die Gestalten zweier Männer; begierig fangen sie mit ihren Händen Wasser auf, das von Bergen herabströmt. Eine schöne bildliche Erläuterung zu dem Psalmworte: „Mit dem Strom deiner Wonne wirst du sie stärken“ (Ps. 35, 9)! — An andern Stellen sehen wir Tauben, gewöhnlich zwei, die am Rande des eucharistischen Kelches sitzen und von seinem Inhalte nippen. Auch diese Darstellung ist ein Sinnbild der himmlischen Labung durch den Wonnetrank, den der Herr den Seinen bereitet hat.

Die bedeutsamsten und auch berühmtesten von allen derartigen Bildern aber sind jene, die uns das himmlische Freudenmahl vor Augen führen. Christus selbst hatte dieses Bild gebraucht: „Ihr habt mit mir in meinen Bedrängnissen ausgeharrt; so vermache ich euch denn das Reich . . ., auf daß ihr in meinem Reiche an meinem Tische esset und trinket“ (Luk. 22, 28—30). Die gleiche Vorstellung wird uns durch das Gleichnis von den treuen Knechten nahegelegt: „Selig die Knechte, die der Herr bei seiner Ankunft wachend findet; wahrlich, ich sage euch: er wird sein Kleid schürzen, sie zu Tische sitzen heißen, herumgehen und sie bedienen“ (Luk. 12, 37). Und der Seher auf Patmos ruft jubelnd aus: „Selig, die geladen sind zum Hochzeitsmahle des Lammes!“ (Offb. 19, 9.)

Neben dem Wonnegarten ist es darum der vom Herrn bereitete wonnige Tisch, der dem Christen die Freuden des Himmels ins Gedächtnis rief. In der äußeren Form lehnen sich diese Mahlbilder an die auch den Heiden geläufigen Darstellungen des Symposion an. „Eine ideale Gruppe von Speisenden beiderlei Geschlechts lagert sich in wechselnder Zahl um den antiken Polstertisch von der Form des Sigma (C); meist ist eine dienende Person hinzugefügt, die ihnen Speise oder Trank kredenzt“ (vgl. Kaufmann, Handbuch der christl. Archäol., 2. Aufl., S. 269 f.). Der Unterschied der christlichen und heidnischen Darstellungen liegt in dem tiefern, rein religiösen Sinn der christlichen Gemälde. Er offenbart sich vor allem durch die stets wiederkehrende geheimnisvolle Speise: Fisch und Brot. Hier auf Erden war ja schon der IXΘYC des Christen himmlische Speise, wie die schöne Grabschrift des Pectorius sagt:

„Des himmlischen Fisches gottentstammtes Geschlecht, mit heiliger Begierde tritt hinzu
Und trinke, noch unter Sterblichen weilend, vom immerströmenden, himmlischen Quell!
Ja, teurer Freund, erquicke deine Seele mit den ewigen Wassern,
Mit dem Trank der Weisheit, die wahren Reichtum gibt!
Nimm die wonnige Speise des Heilands aller Gerechten,
Iß mit heiliger Begier, in den Händen trägst du den ‚Fisch'.
Mit dem Fisch also nähre die Deinen, ich bitte dich, Herr und Erlöser!
Laß in Frieden ruhen die Mutter; so flehe ich, Licht der Gestorbenen!
Und auch du, mein Vater Aschandios, so überaus wert meinem Herzen,
Mit unserer süßen Mutter und den lieben Brüdern:
Jetzt, wo du weilst im Frieden des ‚Fisches', vergiß nicht deinen Pectorius!"

Das Brot aber weist den Christen auf den hin, der von sich gesagt hatte: „Ich bin das Brot des Lebens." Und so verkündet die doppelte Speise, Fisch und Brot, die trostvolle Wahrheit: der Dahingeschiedene ist selig in der Vereinigung mit Jesus Christus.

Den tiefern, religiösen Sinn der Mahlbilder bekunden auch die Idealnamen, die in einigen Fällen, besonders bei den schönen Fresken in S. Pietro e Marcellino, den dienenden Personen beigeschrieben sind. Auf allen vier Bildern, die wir dort sehen, haben „Agape" und „Irene", Liebe und Friede, das Amt, den Wein zuzurichten und zu reichen: Irene, da calda! d. h. „Irene, reiche feurigen Wein!" und: Agape, misce mi! d. h. „Agape, mische mir den Wein!" (Wilpert, Malereien, Taf. 157; 133_2). Im Frieden des Herrn und in der Liebe des ewigen Gottes ruhen die Seelen aus von ihren Mühen — das ist der Sinn auch dieser Darstellungen.

In ihre ergreifende Sprache stimmen die Inschriften ein: In pace! — Pax tecum, pax tibi! — In refrigerio! Deus tibi refrigeret! — Aeterna tibi lux in Christo! — Wie klingen diese Anrufungen dem Katholiken so vertraut, der auch heute noch bei der heiligen Messe mit dem Priester betet: Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur.

Wir können also auf Grund der Denkmäler, der Bilder wie der Inschriften, von unsern Brüdern und Schwestern aus jenen alten Zeiten in Wahrheit sagen: Ihr Wandel war im Himmel! Die äußere Not und Drangsal brachte es ihnen stets von neuem zum lebendigen Bewußtsein,

daß wir hienieden keine bleibende Stätte haben, und darum suchten sie mit der Kraft ihrer Seele die zukünftige. Sie hatten sich die schönen Worte Cyprians ins Herz geschrieben: „Laßt uns mit Freuden den Tag begrüßen, der einen jeden von uns seiner ewigen Wohnung zuführt, der uns von dieser Erde wegnimmt, den Stricken der Welt entreißt und uns die Herrlichkeit des Paradieses schenkt! Wer, in der Fremde weilend, möchte nicht gern eilends in die Heimat zurückkehren? Wer wollte nicht auf der Fahrt zu den Seinen sich einen günstigen Wind wünschen, um seine Lieben um so schneller umarmen zu können? Als unsere Heimat gilt uns das Paradies; in den Patriarchen sehen wir unsere Vorfahren. Was eilen und laufen wir also nicht, unsere Heimat zu schauen, unsere Vorfahren zu begrüßen? Eine große Zahl von Lieben erwartet uns dort: Eltern, Geschwister, Kinder; eine gewaltige Schar, die, der eigenen Seligkeit gewiß, um unser Heil noch besorgt ist. Was für eine Freude wird es für sie und uns sein, sie zu sehen, sie zu umarmen! Welche Wonne, dort im himmlischen Reiche zu thronen, ohne Furcht vor dem Tode und in der Gewißheit, ewig zu leben! Welch hohe, immerwährende Seligkeit!" (De mortalitate 26; ed. Hartel 313.)

* * *

Freude ist also der Grundton, der durch die Gebete und Bilder der ersten Christenheit hindurchklingt; Hoffnung, Vertrauen, Siegeszuversicht ist die Grundstimmung, die die Seele des Christen beherrscht. Lange bevor das In hoc signo vinces am Himmel aufleuchtete, hatte die Kraft und der Trost dieses Wortes in den Herzen der Christen geleuchtet. Darum steht der Erlöser auch vor ihrem Auge und in ihren Bildern als Jüngling da, mit bartlosem, lockenumrahmtem Antlitz. Es ist derselbe jugendfrische, siegesfrohe Geist, der die älteste deutsche Christenkunst durchweht; auch da schauen wir den Herrn in den Bildern als jugendlichen Helden, auch da erscheint er in der ältesten Dichtung, im Heliand, als froher, starker Heerführer. Und wo die Kunst des frühen Mittelalters es unternimmt, den Heiland am Kreuze darzustellen, da ist es der Triumphator, der in lang herabwallendem Gewande, mit wagerecht ausgestreckten Armen und geöffneten Augen lebendig und sieghaft am Kreuze steht, die Königskrone auf dem Haupte.

Diesen Geist der Christenfreude brauchen wir auch heute in den Stürmen, die uns umtoben. Confidite, ego vici mundum!

Wilhelm Leblanc S. J.

Der Religionsunterricht als Wahl- oder Pflichtfach.

In den modernen Staaten ist die Schulfrage das Barometer für das Verhältnis von Staat und Kirche geworden. An dieser Frage entzündet sich immer wieder im öffentlichen Leben der Kampf der Weltanschauungen, der um so leidenschaftlicher geführt wird, je mehr die Parteien wissen, was dabei auf dem Spiele steht. Der Kampf um die Schule ist der Kampf um die Seele der Jugend und damit um die Zukunft des Volkes. So war es schon in dem früheren „Obrigkeitsstaate“, so ist es erst recht in dem neuen „Volksstaate“; denn die neue Ära kündigte sich gleich durch eine Kampfansage auf dem Gebiete der Schule an.

Das offen ausgesprochene oder klug verhüllte Ziel der Gegner ist die Verdrängung der konfessionellen Schule durch die religionslose, staatliche Zwangsschule. Da aber dieses Ziel nicht auf einmal erreicht werden kann, weil der noch starke Widerstand des gläubigen Volkes zu fürchten ist, so versuchen die kirchenfeindlichen Parteien zunächst, sich durch immer wiederholte Vorstöße den Weg zu diesem Ziele freizumachen. Wer beobachten kann und einigermaßen die Entwicklung der Schulfrage bei uns und im Auslande kennt, kann über diese Taktik der Gegner nicht im Zweifel sein.

Die Zwischenstufen zur religionslosen Schule sind die Simultanschule und die Verdrängung des Religionsunterrichtes aus seiner zentralen Stellung. Nach beiden Richtungen sind heute starke Kräfte tätig, und leider nicht ohne Erfolg. Die Forderung hinsichtlich des Religionsunterrichtes tritt in dem edlen Gewande der Gewissensfreiheit auf und sucht dadurch arglose Gemüter zu täuschen; sie will „nur“ die Erklärung des Religionsunterrichtes zum Wahlfache, während er bisher an fast allen Schulen, und zumal in der Volksschule, Pflichtfach war. Geht man den logischen und tatsächlichen Folgen nach, die sich aus der Bewilligung dieser Forderung ergeben würden, so wird man in der Erklärung des Religionsunterrichtes zum Wahlfach die denkbar schwerste Erschütterung der konfessionellen Schule und überhaupt der christlichen Erziehung erkennen. Nach

dem bloßen Wortlaut freilich könnte man dem Vorschlage eine mildere Auslegung geben, als ob dadurch nur jeder staatliche Gewissenszwang auf diesem Gebiete ausgeschaltet werden solle, aber wir müssen die Forderung nehmen, wie sie tatsächlich von den Gegnern gemeint ist, und wie sie in der rauhen Wirklichkeit durch das Schwergewicht ihrer inneren Tendenz wirken muß. Noch wogt in unsern Parlamenten der Kampf um die Stellung des Religionsunterrichts hin und her. Aber wie immer die Entscheidung unter der Gunst oder Ungunst der Verhältnisse ausfallen mag, für jetzt und später müssen wir uns der Bedeutung dieser Frage für unser ganzes Schulwesen bewußt bleiben.

Nach allgemeiner Anschauung soll die Schule nicht nur ein totes, kaltes Wissen vermitteln, sondern sie soll in die Seele des Kindes hineingreifen, sie im Tiefsten erfassen und bilden. Lern- und Erziehungsstätte zugleich ist die Schule. In einträchtigem Zusammenwirken mit dem Elternhaus soll sie neben der Ausbildung des Verstandes auch an der Veredelung und Festigung des Charakters arbeiten. Diese Aufgabe ist ohne Religion nicht zu lösen. Religionsunterricht ist darum ein wesentlicher Bestandteil der Gesinnungsbildung, und es wäre ein verhängnisvoller Schritt zur sittlichen Entkräftung unseres Volkes und zur seelischen Verarmung der Schule selbst, wenn sie bei ihrer Bildungsarbeit auf die Hilfe der Religion verzichtete. Welchen Sinn hätte es, die Kinder in aller Weisheit der Ägypter (Apg. 7, 22) zu unterweisen und sie in den letzten, tiefsten Fragen des Menschenlebens führerlos zu lassen? Wie soll ein sittlicher Charakter herangebildet werden ohne die starken Impulse, die aus der Religion und zumal aus der Religion Jesu Christi stammen? „Es gibt keine Sittlichkeit", sagt Schelling[1], „ohne Ideen, und alles sittliche Handeln ist es nur als Ausdruck von Ideen." Man kann die Sittlichkeit und den Charakter nicht in die Luft bauen. Beide müssen auf felsenfesten Grundsätzen ruhen, die nur die Religion vermitteln kann. Diese Grundsätze müssen so früh als möglich in die Seele des Kindes hineingesenkt werden, daß sie dort Wurzeln schlagen, ehe das Unkraut der Leidenschaften und Laster die edeln Regungen ersticken kann. Nur so ersteht ein Charakter, der den Stürmen des Lebens trotzt. Treffend und schön sagt Herbart[2]: „Nie wird die Religion den ruhigen Platz in der Tiefe

[1] Vorlesungen über die Methode des akadem. Studiums, 5. Vorlesung.
[2] Allgemeine Pädagogik, II. Kap. 5 (Ausg. Kehrbach II 77).

des Herzens einnehmen, der ihr gebührt, wenn ihr Grundgedanke nicht zu den ältesten gehört, wozu die Erinnerung hinaufreicht; wenn er nicht vertraut und verschmolzen wurde mit allem, was das wechselnde Leben in dem Mittelpunkte der Persönlichkeit zurückließ." Sind nicht diese Worte gleichsam ein pädagogischer Kommentar zu der Mahnung Christi (Matth. 19, 14), ihm die zarten Kinderseelen zuzuführen?

Soll also die Schule ihr Erziehungsziel erreichen, soll sie ferner eine Stätte friedlicher, aufbauender Arbeit und nicht ein Kampffeld zwischen Eltern und Lehrer, Staat und Kirche sein, so muß die ganze Erziehungsarbeit auf religiösem Grunde aufgebaut sein; denn nur die Religion gibt uns Klarheit und Sicherheit über Ziel und Mittel der Erziehung. Erst die Religion begründet das edle, vertrauensvolle Verhältnis zwischen Kind und Erzieher, zwischen Eltern und Lehrern. Nur dann kann die Persönlichkeit des Lehrers sich ganz auswirken und Herz zum Herzen sprechen, wenn er von seiner innersten, religiösen Überzeugung, seiner Lebens- und Weltanschauung den Kindern mitteilen kann und darf. Es gibt keinen Unterricht, dessen erzieherische Kraft an den religiösen heranreichte. Darum verstehen wir es, wenn Lehrer und Lehrerinnen gerade diesen Unterricht mit besonderer Vorliebe erteilen. Am 11. März 1919 sagte der Abgeordnete Dr. Runkel (Deutsche Volkspartei), der selbst aus dem Lehrerstand hervorgegangen ist, in der Deutschen Nationalversammlung: „Ich glaube, ich kann im Namen von 80 Prozent aller Lehrer Deutschlands sprechen, wenn ich sage: Ich würde nicht mehr Lehrer sein wollen, wenn man mir den Religionsunterricht nehmen wollte."

In der Tat, man streiche den Religionsunterricht aus dem Lehrplan unserer Schule, oder man nehme ihm seine Bedeutung, so ist die Schule ein Torso, ein Garten ohne Sonne, ein Haus ohne Licht, ein Leib ohne Seele, sie wird zu einer toten Maschinerie. Man werfe einen Blick in eine gutgeleitete katholische Volksschule, und man wird sofort erkennen, wie hier die religiöse Unterweisung und Erziehung alles durchdringt. Das Kreuz an der Wand, das Schulgebet, die Schulbücher, das Zusammenarbeiten von Eltern, Geistlichen und Lehrern verraten uns gleich den katholischen Charakter der Schule. Wie eng sind Kirche und Schule verbunden! Das Kirchenjahr mit seinen Festen, der gemeinsame Besuch des Gottesdienstes, die Feier der ersten heiligen Kommunion, die Fronleichnamsprozession sind Ereignisse, an denen die Schule innigen Anteil nimmt. Auch der Geschichtsunterricht und der deutsche Aufsatz werden immer wieder

auf die Religion zurückkommen, ebenso wie der Lehrer aus ihr seine Beispiele, seine Antriebe zum Fleiß und zum sittlichen Wohlverhalten entlehnt. Selbst aus der Gesangstunde tönen uns die Kirchenlieder entgegen. Man denke sich einen Augenblick den Religionsunterricht aus der Schule verbannt und den Lehrer zu einem sog. neutralen Unterricht verurteilt, so wären mit einem Schlage Geist und Antlitz der Schule verwandelt.

Man könnte nun einwenden, das seien übertriebene Folgerungen, die in keiner Weise mit der Freistellung des Religionsunterrichtes in das Ermessen der Eltern notwendig zusammenhingen. Gewiß werden diese Folgen nicht überall sofort und unmittelbar eintreten. Aber daß diese Neuordnung sehr bedeutsam ist, geht schon aus dem Eifer hervor, mit dem sich der Schulradikalismus allerorten auf diese Forderung gestürzt hat. Gewiß nicht ohne Grund; denn durch sie soll das Band zwischen Schule und Kirche, wenn nicht durchschnitten, doch so gelockert werden, daß seine gänzliche Lösung ruhig der naturgemäßen Entwicklung überlassen bleiben kann, wobei die Gegner stets bereit sein werden, dieser von ihnen gewünschten Entwicklung nach Kräften nachzuhelfen.

Zunächst wird der Religionsunterricht durch seine Erklärung zum Wahlfache in den Augen der Kinder, der Eltern und der Lehrer herabgedrückt. Selbst wenn das von dem Gesetzgeber nicht beabsichtigt ist oder wäre, so würde diese Wirkung doch unausbleiblich sein. Wir brauchen uns nur an unsere eigene Jugend zu erinnern. Die Wahlfächer und selbst die Lehrer der Wahlfächer werden von den Schülern geringer geachtet als die andern. Das Kind sagt sich, wenn auch vielleicht unbewußt: Schönschreiben und Geographie sind viel wichtiger als Religionsunterricht; denn sonst würde doch dieser nicht der freien Wahl überlassen, während alle andern Fächer für das Kind verbindlich sind. Naturgemäß wird auch der Fleiß bei vielen Kindern in diesem „Wahlfache" nachlassen, da eben von seiten der Schule auf dieses Fach kein sonderliches Gewicht gelegt wird. So sinkt die Religion aus ihrer zentralen Bedeutung zu einem Nebenfach und damit allzu leicht zu einem nebensächlichen Fach herab.

Ist damit schon eine Entwertung des Religionsunterrichts im Schulbetrieb gegeben, so droht eine weitere von dem Unverstande oder der Gewissenlosigkeit vieler Eltern. Wenn der Schulzwang einen berechtigten Sinn hat, so ist es der, auf unvernünftige Eltern einen Druck auszuüben, daß sie ihre Kinder nicht ohne Unterricht aufwachsen lassen. Ohne diesen Zwang würden eben manche Eltern nur ihren eigenen, augenblicklichen Vor-

teil im Auge haben und ihre Kinder zur Arbeit und zum Gelderdienst ausnutzen, gleichgültig um die Entwicklung und die Zukunft dieser Kinder. Stellt man nun den Religionsunterricht in das freie Belieben der Eltern, so ist zu befürchten, daß viele ihre Kinder aus nichtigen Gründen der Bequemlichkeit, der Arbeitsaushilfe oder auch aus Schikane gegen die Geistlichen und Lehrer dem Religionsunterricht entziehen zum größten Schaden für die Seelen der Kinder und auch zum großen Nachteil für die geordnete und erfolgreiche Unterweisung in der Religion. Besonders wird der Geistliche in seinem Unterricht und seinem ganzen Auftreten beeinträchtigt werden. Denn jedes unfreundliche Wort, jede Rüge in der Schule und auch jeder Konflikt mit den Eltern kann zur Folge haben, daß dieses oder jenes Kind, vielleicht auch mehrere von nun an dem Religionsunterrichte fernbleiben. Kann ein besonnener Gesetzgeber wollen, daß die für das Leben so wichtige religiöse Unterweisung von solchen Zufälligkeiten und Erbärmlichkeiten abhängig gemacht wird?

Die Erklärung des Religionsunterrichts zum Wahlfach eröffnet noch weitere bedenkliche Aussichten. Bei dem Demagogentum, dessen wir jetzt Zeuge sind, besteht die Gefahr, daß die radikale Agitation sich dieses Gegenstandes bemächtigt, wie sie es z. B. in Frankreich getan hat. Dort wurden oft die Kinder, die den Religionsunterricht besuchten, dem Gespötte preisgegeben und die Eltern durch den Terror der herrschenden Partei derart eingeschüchtert, daß sie es nicht wagten, ihre Kinder religiös erziehen oder auch nur taufen zu lassen. Man sage nicht, das sei bei uns ausgeschlossen. Seit dem 9. November haben wir jedes Recht verwirkt, etwas bei uns für unmöglich zu halten, was in andern Ländern geschehen ist. Sodann läßt sich durch übelwollende Schulbehörden und Lehrer der Religionsunterricht immer mehr zurückdrängen und auf die ungünstigsten Stunden verschieben[1], so daß dieses „Wahlfach“ im Lehrplan so ziemlich die Rolle des Aschenbrödels einzunehmen hat.

Ist es auf diese oder jene Weise erreicht, daß in einer Schule ein kleiner oder größerer Teil der Kinder am Religionsunterrichte nicht teilnimmt, so ist es nur eine logische Folgerung, daß dem Lehrer die Verpflichtung auferlegt wird, auch in dem übrigen Unterricht von der

---

[1] Nach einem Bericht der Köln. Volksztg. v. 22. April 1919 Nr. 312 hat man in Hessen von sozialdemokratischer Seite (Mainzer Volksztg. 1919 Nr. 51) den Vorschlag gemacht, den Religionsunterricht auf die schulfreien Nachmittage zu verlegen — was eine ausgesuchte Bosheit ist.

Religion abzusehen, um nicht einen Teil der Eltern und Kinder zu stoßen. Die Schule verliert somit auch ohne weiteren gesetzgeberischen Eingriff ihren religiösen und konfessionellen Charakter. Da nun nicht einzusehen ist, warum an einem sog. neutralen Unterricht nicht auch Kinder verschiedener Bekenntnisse teilnehmen sollten, so steht der Einführung der Simultanschule nichts mehr im Wege. Ein religiös neutraler Unterricht ist aber ein Ding der Unmöglichkeit, und so ist mit dieser Entwicklung die Gefahr der religionsfeindlichen Staatsschule von selbst gegeben.

Wie die neutrale Schule fast notwendig zur religionsfeindlichen führt, zeigt sehr gut Sigismund Rauh, der selbst auf freireligiösem Standpunkte steht. Er schreibt[1]: „Es ist ein Irrtum zu glauben, daß man die Frage der Religion überhaupt glatt aus der Jugenderziehung ausschalten könne. Noch immer ist unsere ganze Kultur mit religiösen Anklängen so durchsetzt, daß der Lehrer immer und immer wieder genötigt wird, zur Frage der Religion Stellung zu nehmen. Wollten wir alle solche Unterrichtsstoffe ausschließen, so müßten wir in der Tat zu der reinen ‚Elementarschule' zurückkehren, die nur Lesen, Schreiben, Rechnen und allenfalls notdürftige Grundbegriffe wissenschaftlicher Erkenntnisse mitteilt. Geschieht das nicht, so wird das Verbot, von Gott zu sprechen, ein Unterrichtsmonopol für Atheisten und Irreligiöse. Das ängstliche Vermeiden der Erwähnung der Gottheit wirkt in seiner Absichtlichkeit auf die Seele der Kinder religionsschädigend. Und — seien wir doch ehrlich! — dies eben ist ja auch die wirkliche Absicht der meisten Vorkämpfer für Entfernung der Religion aus dem Unterricht. Man will wirklich dem alten ‚Aberglauben' in der Jugendseele das Wasser abgraben."

Wenn die Entwicklung einmal so weit gediehen ist, dann wird für den Religionsunterricht in der Schule überhaupt kein Platz mehr übrig sein, zumal da alle Arbeit unserer Gegner auf dieses Ziel gerichtet ist. Das Programm der sozialdemokratischen Partei, das auf dem Parteitag zu Erfurt 1891 beschlossen wurde, fordert die „Weltlichkeit der Schule". Im Sinne dieses Programms hat der sozialistische Leiter des preußischen Bildungswesens, Dr. Haenisch, am 12. April 1919 in der preußischen Landesversammlung ausgeführt: „Der Wunsch, daß der Einfluß der Kirche auf die religiöse Erziehung gesichert werde, wird am wirksamsten erfüllt werden, wenn die Herren der alten sozialdemokratischen Forderung zustimmen, daß der Religionsunterricht aus der Schule überhaupt herausgenommen wird." Und mit unverkennbarem Wohlwollen fügte er bei: „Dadurch werden auch die Interessen der Kirche am besten gewahrt."

---

[1] Der Tag v. 27. März 1919 Nr. 64.

Die Katholiken können hieraus deutlich erkennen, wie bedeutungsvoll jede Entscheidung über die Stellung des Religionsunterrichtes ist. Jedes, auch das kleinste Zugeständnis auf diesem heiklen Gebiete ist von dem größten Gewichte und reiflichst zu erwägen, schon deshalb, weil es später kaum je zurückgenommen werden kann. Denn niemand vermag sich der Logik seiner eigenen Taten zu entziehen, und so führt ein Zugeständnis leicht zu Verhältnissen, wie wir sie vor allem vermeiden wollten. Es ist sehr schwer, einer im Gange befindlichen Bewegung Halt zu gebieten. Dies gilt in der Schulfrage umsomehr, als bei vielen unserer Gegner kein aufrichtiger Wille zu gerechtem Ausgleich obwaltet, sondern die ausgesprochene Absicht, durch Ausnutzung der politischen Macht letztlich die religionslose staatliche Zwangsschule einzuführen. Jedes Nachgeben unserseits wird nur als eine Abschlagszahlung betrachtet und dazu benutzt, uns noch nachgiebiger zu machen. Über diese Lage der Dinge kann unter Katholiken keine Meinungsverschiedenheit bestehen.

Um gegen eine solche unheilvolle Entwicklung der Schulfrage gesichert zu sein, fordern daher die Katholiken, daß der Religionsunterricht gesetzlich als Pflichtfach der Schule, d. h. als wesentlicher Bestandteil des Schulunterrichtes anerkannt werde, und daß er, wie bisher, für alle Schüler verbindlich bleibe. Am besten ist eine dahin lautende Bestimmung in die Verfassung aufzunehmen, damit diese für die ganze Erziehung so wichtige Frage dem beständigen Streit der Parteien entrückt und von der Schule endlich die fortwährende Beunruhigung genommen wird, die ihrer friedlichen, aufbauenden Arbeit so sehr entgegensteht. Einer wirklichen Gewissensbedrückung kann dabei durch Zulassung von Ausnahmen vorgebeugt werden, deren Festlegung zugleich die Gefahr des Mißbrauchs ausschließen müßte.

Der Erzbischof von Freiburg, Dr. Nörber, schreibt in seinem Gutachten vom 7. März 1919 zum badischen Verfassungsentwurfe: „Die Gewissensfreiheit wäre durch die nachfolgende Formulierung in vollem Maße gewährleistet: ‚Kein Lehrer darf gegen seine erklärte religiöse Überzeugung zur Erteilung des Religionsunterrichtes oder zur Vornahme kirchlicher Verrichtungen, kein Schüler gegen die erklärte religiöse Überzeugung der Erziehungsberechtigten zum Besuch des Religionsunterrichtes oder zur Teilnahme an kirchlichen Handlungen gezwungen werden.' Wir setzen voraus, daß für eine Erklärung von solcher Tragweite eine bestimmte Form vorgeschrieben wird, die jeden Zweifel ausschließt, und daß dieselbe dem zuständigen Geistlichen amtlich zur Kenntnis gebracht wird.... Durch die Befreiung der Lehrer vom Religionsunterricht sollen aber die Ge-

meinden, zumal auf dem Lande, nicht in eine Zwangslage kommen. Daher halten wir es nur für gerecht, wenn diesem Absatz beigefügt wird: ‚Keine Gemeinde darf wider ihren Willen zur Übernahme oder Weiterverwendung von Lehrkräften, welche Religionsunterricht nicht zu erteilen in der Lage sind, gezwungen werden‘.“

* * *

Bisher haben wir bei unsern Ausführungen hauptsächlich die Volksschule im Auge gehabt. Die dargelegten Gründe gelten aber in gleicher oder doch ähnlicher Weise auch für die höheren Schulen und auch für deren obere Klassen. Gerade der heranreifende Gymnasiast bedarf in den entscheidenden Jahren seiner Entwicklung der geistigen Führung der Kirche. Einerseits beginnt die Vernunft selbständiger zu denken, und anderseits erwachen die Leidenschaften mit vorher ungeahnter Kraft. In diesen religiösen und sittlichen Kämpfen vermag ihm keine Wissenschaft, sondern einzig die übernatürliche Kraft der Religion Hilfe zu bringen. Bleibt das religiöse Leben in dieser wichtigen Zeit ohne Nahrung für Geist und Willen, so stirbt es von selbst ab. Ein ungläubiges und sittlich gesunkenes Geschlecht muß die Folge einer solchen Vernachlässigung sein. Das ist nun einmal eine alte Erfahrungstatsache, gegen die keine Beredsamkeit und keine zur Schau getragene Entrüstung aufkommen kann.

Man könnte entgegnen, daß manche Schüler der oberen Klassen schon völlig ungläubig seien und daher nicht gegen ihre Überzeugung zur Teilnahme am Religionsunterrichte gezwungen werden dürften. Zunächst steht ihnen mit dem 16. Lebensjahre durch den Austritt aus der Kirche ein gesetzlicher Weg offen, um sich von der „Last“ des Religionsunterrichts zu befreien. Sodann ist diese angebliche Gewissensbedrückung keineswegs eine außergewöhnliche. Wie viele katholische Gymnasiasten und Studenten müssen um der Verhältnisse oder des Examens willen Professoren hören, die auf einem ganz andern religiösen Standpunkte stehen und sich häufig Ausfälle gegen die katholische Religion erlauben, ohne daß irgend jemand von der andern Seite dies als Gewissenszwang empfindet. Gegenüber den gewaltigen Werbemitteln, die dem Unglauben und der Unsittlichkeit in Wissenschaft und Kunst, Literatur und Presse zur Verfügung stehen, und deren Einfluß sich kaum jemand ganz entziehen kann, ist es ein sehr bescheidenes Gegengewicht, wenn der in seinem Glauben unsicher gewordene Gymnasiast angehalten wird, wöchentlich zwei Religionsstunden beizuwohnen. Es wird ihm dadurch die Möglichkeit geboten, von zuständiger

Seite die Lehren seiner Kirche kennen zu lernen, damit er nicht leichtfertig über Dinge aburteile, die er nicht versteht. Wir ersparen unserem Volke dann auch das traurige Schauspiel, daß Männer sogar in führender Stellung über religiöse Dinge mit einer Unkenntnis reden, daß sie selbst ein Katechismuskind beschämen könnte.

* * *

Wichtiger noch als bei den Schülern der höheren Schulen ist der religiöse Unterricht bei den Zöglingen der Lehrer- und Lehrerinnenbildungsanstalten; denn aus ihnen gehen die Lehrkräfte unserer Volksschulen hervor. Für diese Anstalten ist nun bereits durch Erlaß des preußischen Kultusministeriums vom 11. Januar 1919 der Religionsunterricht kurzerhand zum Wahlfach erklärt worden[1]. Eine Verpflichtung zur Teilnahme am Religionsunterricht und an den religiösen Übungen der Anstalt besteht nicht mehr; alles ist in das Belieben der Zöglinge und der Erziehungsberechtigten gestellt. Solange die Lehrerseminare unter guter konfessioneller Leitung stehen, könnte mancher geneigt sein, die Bedenken gegen diesen Erlaß nicht so hoch anzuschlagen, da unter solchen Umständen voraussichtlich nur wenige Schüler dem Religionsunterricht fernbleiben werden. Aber wer die Verhältnisse kennt, weiß, daß in diesem Erlaß ein schwerer Vorstoß gegen die zentrale Stellung des Religionsunterrichts in der Ausbildung unserer Volksschullehrer enthalten ist.

Zunächst stellen sich auch hier alle die schon genannten Nachteile ein, die mit der Herabdrückung des Religionsunterrichtes zum Wahl- und Nebenfach von selbst gegeben sind. Sodann folgt unmittelbar: Wenn die Religion für die Schüler Nebensache ist, dann auch für die Lehrer. Es steht also nichts im Wege, an diese Anstalten Lehrkräfte zu berufen, die religiös indifferent denken und leben. Gewiß wird man im Anfang klugerweise nicht die ärgsten Heißsporne dort anstellen. „Versöhnliche" Naturen werden erst den Weg bahnen und den „klerikalen" Geist dieser Anstalten brechen. Nachher kann dann die „freiheitliche" Regierung in diesen Anstalten schalten und walten, wie sie will. So ungefähr dürfte der Plan sein. Kommt er zur Ausführung, dann wird in absehbarer Zeit eine kleine oder auch große Zahl von Lehrern und Lehrerinnen heranwachsen, die schon in den Jahren ihrer Ausbildung aller Religion in Theorie und Praxis Lebewohl gesagt haben. Wohin mit ihnen? Sie sollen doch wohl nach bestandener Prüfung

[1] Köln. Volksztg. v. 17. März 1919 Nr. 215.

in die katholischen Schulen und zu katholischen Kindern geschickt werden, und katholische Eltern sollen ihnen das Liebste, was sie auf Erden haben, ihre Kinder, zum Unterricht und zur Erziehung anvertrauen! Damit ist der Zwiespalt in den Lehrkörper und in die Schule gebracht. Man wende nicht ein, der religionslose Lehrer werde sich neutral verhalten. Das ist, wie wir sahen, praktisch unmöglich. Wir Menschen sind alle Propagandisten. In den großen Fragen der Weltanschauung ist niemand neutral, am wenigsten diejenigen, die Gleichgültigkeit zur Schau tragen. Sollte es in dieser Hinsicht noch eines Beweises bedürfen, so macht das Beispiel Frankreichs jeden Zweifel verstummen. Doch selbst wenn wir für unsere Verhältnisse eine günstigere Entwicklung annehmen, selbst wenn bei uns die ungläubigen Lehrer in einer verschwindenden Minderzahl bleiben sollten — die radikale Entwicklung der Lehrer in manchen Gegenden Deutschlands läßt das Gegenteil vermuten —, so besteht doch die Gefahr, daß ein ungläubiger Lehrer bei den Kindern durch sein Wort und Beispiel mehr niederreißt, als die gläubigen andern aufbauen. Nicht als ob die sachlichen Gründe des Unglaubens zu fürchten wären; aber das Kind ist noch ungefestigt im Denken und Glauben und wird weit mehr durch die Autorität als durch Verstandeserwägungen geleitet. Es wird nur zu leicht irre, wenn es den Zwiespalt im Glauben bei seinen Erziehern sieht. Wir wissen, daß das Sinnen und Trachten des Menschen zum Bösen geneigt ist von Jugend auf (1 Mos. 8, 21). Es ist nur zu wahr, was Gregor von Nazianz[1] mit innerster Wehmut bekennt, daß die Macht der Verführung stärker ist als die des guten Beispiels. Das Böse greift um sich wie ein Feuerbrand in dürrem Röhricht, während das Wahre und Gute mit unendlicher Mühe gehegt und gepflegt werden muß. Mit dieser gewiß bedauerlichen Tatsache muß jede ernste Pädagogik rechnen. Und darum wollen wir nicht, daß die zarte, arglose Jugend Lehrern anvertraut wird, denen zur Erziehung die erste notwendigste Voraussetzung fehlt: christlicher Glaube und christliches Leben.

Es ist eine frivole Phrase, diese Forderung als einen Gewissenszwang gegen die Lehrer hinzustellen und dabei gleichzeitig über den schweren Gewissenszwang gegen die Eltern hinwegzugehen. Niemand ist verpflichtet, Lehrer an einer katholischen Schule und für katholische Kinder zu werden. Wer sich aber dazu anbietet, der möge sich selbst prüfen, ob er dazu die nötigen Eigenschaften mitbringt. Die andern tun ihm kein Unrecht, wenn

[1] Oratio 2 n. 11 12. MG 35, 419 422.

sie ihn zunächst auf diese Eigenschaften ansehen. Von Gott und Rechts wegen sind noch immer die Eltern die Herren der Kinder, nicht der Staat und nicht die Lehrer. Wie die Verhältnisse in Deutschland liegen, sind die allermeisten Eltern gezwungen, ihre Kinder in die staatlichen Volksschulen zu schicken; sie können und müssen daher verlangen, daß diese Schulen so geleitet werden, daß sie dies mit gutem Gewissen tun können. Darum ist der Erlaß vom 11. Januar als ein ernstes Sturmzeichen anzusehen, und es war das gute Recht der preußischen Bischöfe, gegen diesen Erlaß den entschiedensten Protest einzulegen[1].

Der Einwand, daß viele durch wirtschaftliche Gründe zur Ergreifung des Lehrerberufes gedrängt werden, und daß man diesen wegen religiöser Bedenken diesen Stand nicht versperren dürfe, ist nicht stichhaltig. Es gibt eben Berufe, in denen es nicht nur auf das Wissen und Können, sondern auch auf die Gesinnung ankommt. Um ein anderes Beispiel anzuführen, bei Gymnasiasten kann es vorkommen, daß ihnen das akademische Studium wegen der Vermögens- oder Familienverhältnisse nur möglich ist, wenn sie Theologen werden. Trotzdem dürfen sie diesen Beruf nur dann wählen, wenn sie die dazu erforderlichen Eigenschaften haben. Sonst müssen sie eben auf das Universitätsstudium verzichten. Es wäre aber unbillig, von der Kirche zu verlangen, sie müsse durch Änderung der Bedingungen für das Priestertum die Möglichkeit solcher Konflikte aus der Welt schaffen. Auch hier geht das Wohl der Gesamtheit dem des Einzelnen vor. Es hilft nichts darauf zu erwidern, über die Heranbildung der Theologen möge die Kirche ihre Bestimmungen treffen, aber über die Zulassung zum Lehrerberufe entscheide der Staat. Denn die Katholiken werden niemals zugeben, daß der Staat ein ausschließliches Recht auf die Schule habe.

Bei der Überlastung der Seelsorgsgeistlichen mit andern Arbeiten werden auch in Zukunft Lehrer und Lehrerinnen einen Teil der Religionsstunden übernehmen müssen. Es wurde bereits erwähnt, daß kein Lehrer gegen seine erklärte religiöse Überzeugung zur Erteilung des Religionsunterrichtes gezwungen werden soll. Das liegt ja im Interesse dieses Unterrichtes selbst. Aber auf der andern Seite darf auch keiner katholischen Schule und Gemeinde ein unchristlicher Lehrer aufgezwungen werden. Dabei muß mit aller Entschiedenheit der Aufwiegelung der Lehrerschaft durch radikale Elemente entgegengetreten werden, die im Namen der „Wissenschaft“ fordern, daß der Lehrer von der Erteilung des kirchlichen Religionsunterrichts befreit werde. Diese Anmaßung, die ohne weiteres einen Gegensatz zwischen kirchlicher Lehre und Wissenschaft voraussetzt und jeden Andersdenkenden

[1] Vgl. Köln. Volksztg. v. 26. März 1919 Nr. 241.

als „Reaktionär" verschreit, erwächst mit Vorliebe auf dem Boden der Halbbildung und ist das gerade Gegenteil von wahrhaft freiheitlicher Auffassung. Es wäre traurig, wenn sich ein Katholik durch solche Phrasen über die eigentlichen Ziele der Kirchenfeinde täuschen ließe.

* * *

Es erübrigt noch, einige Einwände zu prüfen, die in Wort und Schrift immer wiederholt werden und gleich Schlagworten die Geister verwirren, weil viele sich nicht die Mühe nehmen, die einzelnen Gedanken bis zu Ende zu denken.

So sagt man z. B., der konfessionslose Staat könne ohne Widerspruch mit sich selbst nicht den christlichen Religionsunterricht oder die christliche Schule fördern und unterhalten. Darauf ist zunächst zu erwidern, daß wir bis jetzt jedenfalls verfassungsmäßig den konfessionslosen Staat noch nicht haben. Selbst wenn er in der Verfassung festgelegt werden sollte, so bedeutet die Trennung von Kirche und Staat an sich keineswegs Gleichgültigkeit oder gar Feindseligkeit des Staates gegen die Religion. Wenn der konfessionslose Staat Wissenschaft, Kunst, Sport u. dgl. unterstützt, so kann er gewiß auch Kirche und Religion fördern, die für ihn doch von weit größerer Bedeutung sind als alle äußere Kultur[1]. Nur auf dem festen Boden der Religion erwächst die innere Achtung vor dem Gesetze, die Pflichttreue, die Hingabe an die großen Aufgaben des Staates, kurz alle die Bürgertugenden, die seinen gesicherten Bestand gewährleisten. Ohne Religion keine Moral, ohne Moral kein Recht, ohne Recht keine Ordnung, ohne Ordnung kein Staat! Daß die Gesetze allein die öffentliche Wohlfahrt nicht bewirken können, haben uns die letzten Monate mit erschreckender Deutlichkeit zum schmerzlichsten Bewußtsein gebracht. Der Staat hat daher allen Grund, Religion und Moral durch seine Gesetze zu fördern und den religiösen Gemeinschaften den ihnen gebührenden Einfluß im öffentlichen Leben zu gewähren.

Es war ein großer Republikaner, Georg Washington, der am 19. September 1796 in seiner Abschiedsadresse an das amerikanische Volk diese Worte richtete: „Religion und Moral sind die unentbehrlichen Stützen der staatlichen Wohlfahrt. Vergebens würde der sich seines Patriotismus rühmen, welcher

[1] Man könnte entgegnen, bei Kunst, Wissenschaft u. dgl. handle es sich um neutrale Dinge; aber damit kann man doch nur auf urteilslose Menschen Eindruck machen. Man sehe sich doch die „neutrale" Wissenschaft auf unsern Hochschulen an! Jedes Ding nimmt die Färbung des Geistes an, in dem es sich spiegelt.

diese mächtigen Pfeiler der menschlichen Glückseligkeit, diese unerschütterlichen Grundlagen aller Menschen- und Bürgerpflichten untergraben wollte. Jeder wahre Politiker sollte sie ebenso achten und fördern wie jeder fromme Mensch. Ein ganzes Buch würde nicht hinreichen, alle ihre Beziehungen zum häuslichen und öffentlichen Glück nachzuweisen.... Vernunft und Erfahrung lassen es als ausgeschlossen erscheinen, daß Moral ohne Religion bestehen könne. Gerade die Moral aber ist es, die einer Volksregierung erst Lebenskraft verleiht.... Welcher aufrichtige Freund derselben kann Versuchen, den Grund des Gebäudes zu erschüttern, mit Gleichgültigkeit zuschauen?"[1] Selbst Voltaire hat die Notwendigkeit der Religion für den Staat anerkannt. „Überall", so schreibt er[2], „wo eine Gesellschaft besteht, ist eine Religion notwendig. Die Gesetze wachen über die öffentlichen Verbrechen, die Religion über die geheimen."

Indessen auch abgesehen von der Bedeutung der Religion für das Staatswohl ist es für den einsichtigen Gesetzgeber weit wichtiger, den konkret gegebenen Verhältnissen seines Landes gerecht zu werden, als eine einseitig aufgefaßte Theorie des konfessionslosen Staates bis in seine letzten Konsequenzen durchzuführen.

Ein weiterer Einwand geht von der Natur und dem Zweck des Religionsunterrichts selbst aus und befürwortet seine Umwandlung in ein Wahlfach gerade im Interesse der Religion. Denn, so lautet die Begründung, der Zwang ist es, der den Schülern die Religionsstunde und damit auch die Religion verhaßt macht. Das pedantische Eintrichtern von halb verstandenen Katechismusfragen, das mechanische Auswendiglernen und Hersagen von biblischer Geschichte usw. gewinne Geist und Gemüt der Jugend nicht für die Religion, sondern stoße diese ab. Dieser Einwand hebt treffend die Nachteile eines pedantischen, langweiligen und ungeschickten Religionsunterrichtes hervor. Es ist durchaus richtig, was Josef Hofmiller in seinen „Laiengedanken zum Unterrichte in der Religion" (Süddeutsche Monatshefte, März 1917, S. 817) sagt: Dieser Unterricht „wird entweder sehr gut und den Schülern ein sehr liebes Fach werden müssen, oder er wird ein Geschlecht heranziehen, das ihn abschafft. Denn die Füße derer, die ihn hinaustragen möchten, sind schon vor der Tür." Deshalb müssen alle, denen die religiöse Unterweisung der Jugend anvertraut ist, ihr Bestes an diese Sache setzen, um den Kindern nicht einen trockenen Wissensstoff, sondern eine wahre erleuchtete Liebe zur heiligen Kirche zu vermitteln. Damit ist indessen nicht gesagt,

[1] Vgl. W. Irving, Lebensgeschichte Georg Washingtons V (Leipzig 1859) 300.
[2] Traité de la tolérance, ch. 20; Œuvres complètes XVIII (1818) 526.

daß nun auf dem Gebiete des Religionsunterrichtes jeder Zwang entbehrt werden könnte. Die Erziehung der Jugend mit Liebe allein erreicht, wie die Erfahrung zeigt, nicht ihr Ziel. Selbst ein so geweckter Geist wie Augustinus mußte, wie er in seinen Bekenntnissen (I 12) gesteht, als Kind zum Lernen gezwungen werden. Von dieser Regel macht auch der Religionsunterricht keine Ausnahme, da auch in ihm Gedächtnis- und Denkarbeit geleistet werden muß, gegen die sich das Kind in seiner Launenhaftigkeit von Natur sträubt. Die Jugend, die sich ihrer Unreife, Unselbständigkeit und Führerbedürftigkeit sehr wohl bewußt bleibt, ist weit davon entfernt, in diesem Zwange eine unzulässige Gewissensbedrückung zu sehen. Ist er ja nur der Ausfluß der höheren Autorität des Erwachsenen gegenüber der Jugend, die der strengen Zucht bedarf, um vor Verwilderung bewahrt zu werden.

Es ist daher auch völlig unsinnig zu sagen, man solle auf das Kind durch den Religionsunterricht keinen geistigen Druck ausüben, sondern es ihm überlassen, sich seine Weltanschauung selbst zu bilden[1]. Das Kind ist dazu gar nicht imstande. Alle Bildung und Erziehung muß von der Autorität ihren Ausgang nehmen. Wie wir dem Kinde die leibliche Nahrung bereiten, so besteht auch das Wesen der geistigen Erziehung darin, daß wir das Beste an erworbenen Kenntnissen, das, was wir selbst als wahr und gut erkannt haben, als teures Erbgut den Kindern vermitteln.

Endlich wird noch gegen den Religionsunterricht ins Feld geführt, daß Religion nur erlebt, nicht aber gelehrt, erlernt und geprüft werden könne. Diesen Einwurf scheinen viele für sehr gewichtig zu halten. Freilich wenn man nach moderner Art in der Religion nichts weiteres sieht als ein unbestimmtes Gefühl, als die Ehrfurcht vor dem Unerforschlichen, dann ist nicht einzusehen, was in dem Religionsunterricht eigentlich unterrichtet werden soll. Auch ist es wahr, daß die Religion als innere Übung des Glaubens und der Gottesverehrung nicht von außen beigebracht oder zensiert werden kann. Trotzdem können die grundlegenden Vernunftwahrheiten sowie der Inhalt der Glaubens- und Sittenlehre Gegenstand des Unterrichts sein. Die Gegner gehen bei ihren Angriffen immer von *ihrer* rationalistischen Auffassung der Religion und des Christentums

[1] Diese neuerdings wieder hervortretende Ansicht geht auf J. J. Rousseau zurück, der in seinem „Emil“ IV (Übers. v. Sallwürk, Nr. 170 ff.) vorschlägt, die Kinder bis zum 18. Lebensjahre ohne religiösen Unterricht zu lassen.

aus und glauben damit *unsere* katholische Stellungnahme erschüttern zu können. Aber sie verfehlen dabei völlig ihr Ziel. Nach katholischer Lehre ist die Religion eben nicht lediglich und auch nicht hauptsächlich Sache des Gemütes oder des Gefühls, sondern ein rationabile obsequium (Röm. 12, 1), eine vernünftige Unterordnung unter die Autorität des offenbarenden und gebietenden Gottes. Der Religionsunterricht liefert hierfür zunächst die Voraussetzungen, gleichsam den Stoff, aber wenn er im rechten Geiste gegeben wird, weckt er auch die inneren Akte des Glaubens und der Gottesliebe, sodaß dieser Unterricht für die religiöse Erziehung von der größten Bedeutung und meistens ausschlaggebend ist.

Wenn J. *Tews*[1] sagt: „Die rohesten Gotteslästerer haben häufig den orthodoxesten Unterricht genossen, und mancher ist in der Schule der Freigeister zum Frömmler geworden", so sind das Ausnahmen, welche die entgegenstehende Regel bestätigen; denn sonst würden solche Beispiele nicht *auffallen*. Eben weil so viel für Zeit und Ewigkeit von einem guten Religionsunterrichte abhängt, sehen die Katholiken in der Bedrohung dieses Unterrichtes die größte Gefahr, die sie mit allen erlaubten Mitteln abzuwehren entschlossen sind.

Die deutsche Schulgesetzgebung steht am Scheidewege. Will man das bisherige System beibehalten, das durch seine starke Einschränkung der Schulfreiheit gewiß seine Bedenken hat, dann muß man die staatliche Schule jedenfalls so einrichten, daß sie den berechtigten Anforderungen katholischer Eltern entspricht, d. h. es darf an dem Grundsatz der konfessionellen Schule nicht gerüttelt werden. Wollen aber Atheisten und Sozialisten die religionslose Schule einführen, so müssen sie den Katholiken die Freiheit gewähren, gleichberechtigte Schulen nach *ihren* Grundsätzen zu errichten. Sollte aber der Versuch gemacht werden, auf dem Wege der Gesetzgebung katholische Eltern zu zwingen, ihre Kinder in eine religionslose, d. h. praktisch religionsfeindliche Schule zu schicken, dann wird diese Gewissensbedrückung einen Kulturkampf entfesseln, der dem ersten an Heftigkeit nicht nachstehen wird. Ob es ratsam ist, die neue und ach so schwache Demokratie mit einem solchen Konflikte zu belasten?

Schon ist das katholische Volk durch die Sturmzeichen der Zeit auf die drohende Gefahr hingewiesen. An den verschiedensten Orten regen sich die Vereine und Versammlungen zur Verteidigung der christlichen Schule.

---

[1] Schulkämpfe der Gegenwart[2] (1911) 28.

Diese Bewegung muß in immer weitere Kreise getragen werden. Denn das katholische Volk darf die Verteidigung der konfessionellen Schule nicht ausschließlich seinen Abgeordneten und Geistlichen überlassen; es muß sie selbst in die Hand nehmen. In einer Demokratie, die ohne Ehrfurcht für das geschichtlich Gewordene sich durch Tagesströmungen und nicht selten sogar durch die Straße bestimmen läßt, werden die Rechte des gläubigen Volkes nur dann geachtet werden, wenn sie getragen sind durch eine starke Macht, deren Widerstand herauszufordern die Regierung oder die herrschende Partei nicht wagen darf.

Max Pribilla S. J.

Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums.

Als Christus 40 Tage nach der Auferstehung zum Himmel auffuhr ließ er die Apostel als seine Zeugen zurück. Er selbst hatte ihnen beim Abschied gesagt, daß sie ihn verkünden sollten in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaria und bis zu den Grenzen der Erde. Die Predigt der frohen Botschaft war ihre erste Aufgabe. In den drei älteren Evangelien besitzen wir noch ebensoviele Urkunden dieser frühesten Missionstätigkeit der christlichen Kirche. Jedes von ihnen beleuchtet eine der verschiedenen Stufen, auf denen sich der Übergang des Evangeliums von den Juden zu den Griechen vollzog. Aber in noch höherem Grade empfangen sie selbst helles Licht aus den besondern geschichtlichen Verhältnissen, denen sie ihre Entstehung verdanken[1]. Sollte nicht etwas Ähnliches auch beim vierten Evangelium zutreffen?

Kommt man von Matthäus, Markus und Lukas zum Buche des Lieblingsjüngers Jesu, so betritt man eine ganz neue Welt. Fast der gesamte Erzählungsstoff aus dem Leben des Herrn ist ein anderer. Der ganze Aufriß der Geschichte ist verschieden. Endlich ist der Gegenstand, von dem, und der Ton, in dem der Heiland bei Johannes redet, durchweg nicht der gleiche, den man von den ersten Evangelien gewohnt ist. Gewiß, nur eine ganz eigene Entstehungsgeschichte des Johannesevangeliums kann verständlich machen, wie es gekommen ist, daß der Apostel nach den drei andern ein viertes, so grundverschiedenes Evangelium geschrieben hat. In der Tat gehört denn auch das vierte Evangelium einer ganz andern Reihe geschichtlicher Ereignisse an als die drei ersten. Wenn diese Urkunden die äußere Verbreitungsgeschichte darstellen, so ist das vierte eine Urkunde der inneren Entwicklungsgeschichte des apostolischen Christentums.

Johannes schreibt an Gläubige, die gewohnt sind, seine Lehren zu hören. Er schreibt an solche, die mit den drei ersten Evangelien vollständig vertraut sind. Er schreibt wesentlich Neues, das man auf sein Zeugnis hin annehmen soll. Er schreibt, damit seine Leser feststehen im

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 97 (1919) 1 ff.

Glauben, den sie überkommen haben. Dieser Glaube ist aber nicht ein allgemeine Annahme dessen, was Jesus verkündigt hat; nein, es ist der ganz besondere Satz, daß Jesus der Christus (der Messias), der Sohn Gottes ist. In diesem Glauben sollen sie das Leben finden. So spricht sich der Evangelist selbst über sein Werk aus. Es handelt sich also ganz deutlich um den rechten Glauben innerhalb der Gemeinschaft derer, die sich zu Christus bekennen; es handelt sich um die Abwehr falscher Lehren und Vorstellungen über die Person und die Bedeutung Christi innerhalb der christlichen Kirche. Bestätigt wird diese Auffassung durch den ersten Johannesbrief, der mit dem Evangelium aufs engste zusammengehört. Dieser Brief spricht auch die falsche Lehre über Christus aus, die dem rechten Glauben entgegengestellt wurde: die Leugnung, daß Jesus Christus im Fleische gekommen sei, die Auflösung Jesu Christi. Die so lehrten, waren aus der Kirche hervorgegangen; aber sie gehörten nicht zur Kirche, weil sie nicht in ihr geblieben waren. Der hl. Irenäus nennt uns auch die Namen dieser Leute. Nach ihm hat Johannes gegen Cerinth und den bereits älteren Irrtum der Nikolaiten geschrieben. Er berichtet sodann auch etwas näher über die Lehren dieser Ketzer der apostolischen Zeit.

Was die Erzählungen vom Leben Jesu angeht, hat das vierte Evangelium seine Vorgänger in den älteren Evangelien. Was aber die Abwehr irriger Anschauungen über die christliche Lehre und deren innere Durchbildung betrifft, bietet uns die neutestamentliche Briefliteratur Quellen zur Vorgeschichte seines Buches. Vor allem sind das für das erste Menschenalter nach dem Tode Christi die Briefe des hl. Paulus. Zu ihnen kommen noch die Angaben der Apostelgeschichte. Weniger günstig steht es mit Nachrichten aus der Zeit, die etwa vom Tode der beiden Apostelfürsten bis zur Abfassung des Johannesevangeliums verflossen ist. Über Johannes selbst erfahren wir leider auch für die frühere Zeit nur sehr wenig. Deshalb muß die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums notwendig einen stark allgemeinen und unbestimmten Charakter tragen. Einzelnes und Bestimmtes läßt sich fast nur erschließen oder bloß vermuten. Doch kommt das, was wir, teils vom Anfang teils vom Ende her, sowohl über die Person des Evangelisten als über den Gegenstand seiner Schrift wissen, einander so weit entgegen, daß sich der Versuch einer fortlaufenden Entstehungsgeschichte machen läßt. Und er muß gemacht werden, sobald man es ernst nehmen will mit einer johanneischen Überlieferung vom Heiland. Sie muß vom wirklichen Christus an in der Welt gewesen sein. Wenn

wir auch nicht jeden Augenblick mit dem Finger auf sie hindeuten und sie vorzeigen können: hier ist sie oder da ist sie — wir müssen wenigstens zeigen, daß sie unter den damaligen Verhältnissen nicht unmöglich war. Wir sollten es aber auch, wenn irgend möglich, wahrscheinlich machen, wo sie war. Wir dürfen uns freuen, wenn wir sie von Zeit zu Zeit, an diesem oder jenem Punkte, hell aufblitzen sehen; und aus solchen Lichtpunkten dürfen wir, nicht zwar eine festbestimmte Linie, wohl aber eine ungefähre Kurve zeichnen, in der die Entwicklung im ganzen verlaufen ist, die schließlich ausmündet in das vierte Evangelium. Das ist unsere Aufgabe in den folgenden Zeilen.

Der Heiland predigte den Juden des Heiligen Landes. Seine Apostel und ersten Gläubigen waren alle aus dem Judentum hervorgegangen. Trotz alles Gegensatzes zu den ungläubigen Juden blieb die apostolische Kirche in ihrer äußeren Lebensweise, selbst in ihrer Gottesverehrung jüdisch. Sogar in ihren religiösen Grundanschauungen war sie jüdisch, bis auf den einen Punkt, daß sie in dem gekreuzigten und auferstandenen Jesus ihren Christus, den erschienenen Messias, den Sohn Gottes erblickte, der vom Himmel zum Gericht wiederkommen würde. Man glaubte an seine Person, man glaubte an alle seine Worte, auch an seine Weissagungen über das Ende des jüdischen Volkes, das Ende von Tempel und Kultus und an den neuen Bund in seinem Blute, an seine Kirche und an die Berufung der Heiden an Stelle des verworfenen Israel. Aber nicht alle diese Lehren des Herrn wurden gleich lebhaft erfaßt, und noch weniger wurden aus ihnen sogleich die letzten Folgerungen gezogen. Die Macht der Gewohnheit überwog; das Beispiel Christi selbst schien sie bestätigt zu haben. Die ersten Christen Jerusalems und des Heiligen Landes überhaupt waren, was die Jünger des Herrn vor seinem Tode gewesen waren: sie waren christusgläubige Juden. Sie suchten nicht den Gegensatz zu ihrem Volke, sondern friedliche Duldung für sich. Sie trachteten andere für ihre christlichen Überzeugungen zu gewinnen, kannten aber keine Bestrebungen, das Alte zu stürzen und sich an die Stelle der früheren Machthaber in Israel zu setzen.

So konnte es geschehen, daß die Christen Jerusalems in hoher Achtung beim Volke standen; ja daß sie sogar von den Pharisäern, die zeitlebens die erbittertsten Gegner Christi gewesen waren, anscheinend fast gar nicht belästigt wurden. Nur die Hohenpriester und Sadduzäer, also die jüdische Obrigkeit, suchten die Predigt von der Auferstehung dessen, den sie ans Kreuz

gebracht hatten, zu unterdrücken, weil sie seinen Einfluß auf die Menge und infolge desselben Unruhen beim Volke fürchteten. Eine messianische Bewegung mußte nach wie vor dem Tode Christi die Gefahr eines Eingreifens der Römer und damit eine Bedrohung der obrigkeitlichen Stellung des Hohenpriesters und des Hohen Rates mit sich bringen. Daher rührt der Gegensatz in der Beurteilung der Apostel und des Christentums bei Gamaliel und bei den Hohenpriestern. Der Hohe Rat beugte sich vor dem angesehenen Haupte der pharisäischen Schriftgelehrten und entließ die Apostel. Priester und selbst Pharisäer wurden Christen. Dennoch hatte der Herr das Judentum überwunden; und der tiefe, innere Gegensatz, der zwischen Judentum und Christentum bestand, mußte bald auf beiden Seiten zutage treten. Bei den Christen sollte er erscheinen zuerst als Gegensatz zum Judentum draußen, und dann auch zum Judentum drinnen.

Alle geistige Entwicklung geht von Gegensätzen aus. Der nächste Gegensatz in der christlichen Urgemeinde war der zwischen „Hebräern“, den aramäisch sprechenden Palästinensern, und „Hellenisten“, den griechisch redenden Juden aus der Fremde. Bei diesen, die heidnische Luft geatmet hatten, scheint auch unter den Christen ein stürmischerer Ton angeschlagen worden zu sein. Stephanus rief die erste Verfolgung wach, die im Namen Moses' und des Gesetzes gegen die Christen vorging. Er hatte es gewagt, an Tempel und Gesetz zu rühren und von der Anbetung Gottes im Geiste zu sprechen. Das mußte er in seinem Blute büßen. Doch Gott erweckte den Verfolger Saulus und machte ihn zum Vorkämpfer für die Freiheit des Christentums von der jüdischen Knechtschaft, von Beschneidung und Gesetz. Paulus breitete nicht nur das Reich Christi in der Heidenwelt aus, er kämpfte auch den Kampf um die absolute Stellung Christi gegenüber dem Judentum durch. Um die Person Christi und ihre einzige Heilsbedeutung drehte sich schließlich der ganze Streit mit den Judaisten, die auf ihre ererbte Gesetzlichkeit ebensowenig verzichten wollten als auf die ausschließende Vorzugsstellung des jüdischen Volkes im Alten Bunde. Aber Christus, der einzige Grund unseres Heiles, war das Ende des Gesetzes; nur auf seinem Tode durfte für alle die Hoffnung des Lebens beruhen.

Der Gegensatz der christlichen Freiheit zur Knechtschaft unter dem alten Gesetze rief einen andern Gegensatz wach: den Gegensatz derer, die ihre Freiheit als Freiheit des Fleisches auffaßten und in Christus nur den Bringer einer höheren Offenbarung anerkannten. Der hl. Paulus betonte von Anfang an den Unterschied zwischen der Freiheit der Kinder Gottes und der Frei-

heit des Fleisches. Schon das Apostelkonzil ist, wie es scheint, wie für die Freiheit der Heidenchristen von Beschneidung und Gesetz, so gegen die falsche Freiheit des Libertinismus aufgetreten. Bereits Nikolaus, einer der ersten sieben Diakone, der Proselyt von Antiochien, gilt in ältester Zeit als das Haupt einer nach ihm benannten libertinistischen Sekte. Er verstand offenbar die Beweggründe nicht, die der Apostel in der Heilsbedeutung Christi hatte, um gegen die gesetzlichen Forderungen der Judaisten aufzutreten. Nach der Wegräumung des jüdischen Gesetzes erschienen ihm und den Seinen alle, auch götzendienerische und unsittliche Handlungen, wie sie im Heidentum im Schwange waren, als gleichgültig. Alles mußte zurücktreten vor der Zugehörigkeit zu Christus. Aber nicht die Person Christi und sein Erlösungswerk, sondern die Annahme der von ihm gebrachten Offenbarung und neuen Erkenntnis erschien als das allein Ausschlaggebende.

Es waren die Ideen des Alexandrinismus, der Verschmelzung griechischer Philosophie mit alttestamentlicher Offenbarung, die hier hineinspielten. Namentlich für Juden und Proselyten griechischer Herkunft mußten solche Gedanken sich nahelegen. Das Griechentum brachte die einseitige Überschätzung der Erkenntnis. Übrigens sind offenbar die verschiedenen Schattierungen dieses Alexandrinismus weit auseinandergegangen. Es gab ja sehr mannigfache Strömungen in der damaligen philosophischen Welt, und je weniger die strengen Systeme älterer Zeit ausschließliche Vertreter fanden, um so bunter wurde die Mischung philosophischer Ideen, besonders in weiteren Kreisen. Auch das Judentum lieferte sehr verschiedene Elemente dazu. All das konnte auch dem jungen Christentum nicht fernbleiben. Es mußte sogar neben dieser fremden Weisheit seine eigene Weisheitslehre ausbilden. In der Tat sehen wir denn auch den hl. Paulus teils abwehrend teils aufbauend mit der Weisheit beschäftigt. So vom ersten Korintherbriefe angefangen, dann besonders im Kolosserbriefe und bis herab zu den Pastoralbriefen an Titus und Timotheus. Noch ernster wurde der Kampf mit derartigen falschen Lehren zur Zeit der anscheinend jüngeren „katholischen" Briefe, namentlich des Judas- und des zweiten Petrusbriefes, während der Hebräerbrief ein Beispiel christlicher Weisheitslehre darstellt. Alle Schriften des hl. Johannes am Ende der apostolischen Zeit: die geheime Offenbarung, seine Briefe und sein Evangelium, befassen sich in der einen oder andern Weise mit Irrlehren, welche die Reinheit des Christentums gefährden. Auch Johannes stellt der falschen

Weisheit seine christliche Weisheitslehre entgegen. Das gibt seinem Buche den Charakter des „pneumatischen“, des geistigen Evangeliums, den bereits das christliche Altertum hervorgehoben hat. In allen diesen Streitfragen, ob sie von jüdischen oder von griechisch-philosophischen Ideen ausgehen, steht überall, bewußt oder unbewußt, die Frage nach der rechten Einschätzung der Person und Bedeutung Jesu im Hintergrund.

Welchen Anteil hat Johannes, vom Beginn der christlichen Entwicklung angefangen, an der Erörterung und Förderung dieser Fragen gehabt? Wir hören sehr wenig von ihm; aber nirgends ist er ganz aus dem Gesichtskreis verschwunden, weder seine Person noch der Inhalt seines Evangeliums. Es ist allerdings nur der Name des Johannes, der in der Apostelgeschichte gleich von den ersten Tagen an neben dem des Petrus erscheint. Aber daß er immer wieder erscheint, zeigt doch seine Bedeutung in der ältesten Kirche. Dazu kommt, daß auch der hl. Paulus ihn allein von allen Aposteln neben Petrus und neben Jakobus, dem Haupte der Jerusalemer Gemeinde, zu den Säulen der Kirche zählt, mit denen er seine Abmachung über die Teilung des apostolischen Arbeitsfeldes trifft. Nach dem Tode Pauli erscheint dann Johannes an der Spitze der kleinasiatischen Christenheit, die Paulus gegründet hat.

Außer der persönlichen Stellung des hl. Johannes geht aber, wie es scheint, aus diesen Erwähnungen durch Paulus und Lukas auch eine besondere Beziehung zu diesen Führern der griechischen Christenheit hervor, die seine spätere Wirksamkeit unter den Griechen vorbereitet hat. Untersucht man die Art dieser Beziehung näher, so läßt die vielfache Berührung des Sondergutes im Lukasevangelium mit johanneischen Angaben und Darstellungen an eine besondere Vermittlung der Überlieferungen vom Herrn gerade durch Johannes denken. Hier ist es unmittelbar die Person des Apostels, der Lukas irgendwie, vielleicht durch eine Mittelsperson, nahegetreten ist. Auch der Meister des hl. Lukas, Paulus selbst, ist der johanneischen Überlieferung durchaus nicht ferngeblieben. Immer wieder klingen seine bezeichnendsten Gedanken an Worte Jesu an, die uns das vierte Evangelium berichtet. Man kann freilich aus den Spuren der Herrenworte, die für uns als solche nur im Johannesevangelium stehen, sich aber bei Paulus, Jakobus, Petrus usw. wiederfinden, nicht sofort auch auf Johannes als den ältesten oder gar alleinigen Träger dieser Überlieferungen schließen. Wenn man jedoch Lukas und Paulus zusammennimmt, so ergibt sich allerdings die Wahrscheinlichkeit, daß der Liebes-

jünger bereits für sie der Hauptvermittler jener Nachrichten gewesen, die nicht in der allgemeinen christlichen Überlieferung enthalten waren, daß diese Nachrichten sich vorwiegend in hellenistischen und heidenchristlichen Kreisen fortgepflanzt, und endlich daß Johannes schon frühzeitig sich besonders mit diesen Kreisen und den in ihnen auftauchenden Fragen beschäftigt habe. Auf solche Weise zöge sich eine entferntere Vorgeschichte des vierten Evangeliums, nicht nur ein allmähliches Heranreifen der Verhältnisse, die es schließlich veranlaßt haben, sondern ebenso eine allmähliche Vorbereitung des künftigen Evangelisten selbst für die Aufgabe, die seiner wartete, durch die ganze Zeit vom Anfang der jüdischen Urkirche bis zum Ende des apostolischen Zeitalters hindurch. Die nächste Vorbereitung der johanneischen Schrift begann jedoch erst, als die ersten Evangelien bereits geschrieben waren und die Hauptapostel der ersten christlichen Generation, Petrus und Paulus, ihren Lauf vollendet hatten.

Der Schwerpunkt der jungen Kirche lag nicht mehr in Palästina und Jerusalem, sondern im griechisch-römischen Westen. Rom, die Hauptstadt der Welt, war durch Petrus auch bereits der Mittelpunkt der Christenheit geworden, rechtlich und in mancher Hinsicht auch tatsächlich. Aber am geschlossensten und lebenskräftigsten war die Christenheit noch im Hauptgebiete der paulinischen Wirksamkeit, im westlichen Kleinasien. Dort lebten auch die letzten angesehenen Glieder des urapostolischen und urchristlichen Kreises. Der palästinisch-jüdische Ursprung des Christentums war nicht allein nur noch lebendig im allgemeinen Bewußtsein, sondern machte sich noch kräftig geltend, trotz der Kluft, welche der Untergang des jüdischen Volkes und die Flucht der Judenchristen ins Ostjordanland aufgeworfen hatte. Es war aber nicht sowohl das „hebräische“ als vielmehr das „hellenistische“ Judentum, das jetzt vor allem unter den Christen hervortrat. Das war teilweise schon zu Pauli Zeiten der Fall gewesen. Der alexandrinisch-philosophische Einschlag bei demselben schien zur Vermittlung in der heidnisch-griechischen Welt am geeignetsten; und die orientalisch-gnostisch gerichteten Kreise der Griechen schienen ihrerseits den christlichen bzw. jüdischen Gedanken am weitesten entgegenzukommen. Christliche, jüdische und philosophische, monotheistische, pantheistische und dualistische, aszetische und libertinistische Ideen fluteten durcheinander, und aus der allgemeinen Gärung drängten sich neben den alten, reinen Anschauungen die wunderlichsten Mischungen und Systeme zur Oberfläche. Auch im Christentum, aber von außen befruchtet, entstanden die abenteuerlichsten Irr-

lehren mit den verschrobensten Spekulationen, den wirrsten, phantastischsten Vorstellungen und den entgegengesetztesten praktischen Bestrebungen. Sie spalteten sich und vereinigten sich, bekämpften sich und versöhnten sich, und suchten alle durch Verführung und Überredung, durch hohe Spekulationen und tiefe Mystik, durch Herrschsucht und durch knechtisches Wesen, durch Strenge und durch Laxheit die Menschen, auch die Christen, für ihre Sonderanschauungen zu gewinnen. Es war wirklich eine gefährliche Zeit, auch für solche, die guten und besten Willens waren.

Schon in den Paulusbriefen lernen wir, in Korinth, in Kolossä usw., solche Verhältnisse kennen. Einzelne der Irrlehrer sind auch mit Namen genannt. In den Tagen des hl. Johannes trat zu Ephesus, und wohl auch anderswo in Kleinasien, ein solcher Irrlehrer mit Namen Cerinth auf. Allem Anscheine nach war er jüdischer Herkunft. Wie spätere Nachrichten besagen, war er in der ägyptischen, d. h. alexandrinischen Weisheit gebildet und entnahm seine Lehren mehr aus ihr als aus dem Evangelium. Unter den christlichen Evangelien gab er dem des Markus den Vorzug und behauptete in ihm die vollständige und geschichtlich geordnete Darstellung der christlichen Heilstatsachen und Heilslehren zu besitzen. Er war Dualist und unterschied den Weltschöpfer als eine getrennte, niedere Kraft vom höchsten Gott, der jenem durchaus unbekannt geblieben sei. Jesus ließ er, genau wie andere Menschen, von Maria und Joseph geboren sein. Der Heiland war ihm überhaupt ein bloßer Mensch, der höchstens durch Gerechtigkeit und Weisheit andern überlegen gewesen. Bei der Taufe sollte vom höchsten Gott her das Geistwesen Christus, der eingeborene Sohn Gottes, in Gestalt einer Taube auf Jesus herabgestiegen sein. Dann habe er den unbekannten Vatergott verkündet und Wunder gewirkt. Vor dem Tode Jesu aber sei der Christus wieder von ihm gewichen; denn Christus sei als Geistwesen leidensunfähig geblieben. Nur Jesus habe gelitten und sei von den Toten auferweckt worden. Es ist aus unsern spärlichen Nachrichten nicht klar, ob Cerinth, ähnlich wie die Nikolaiten, die sonst ebenso wie er lehrten, auch den Libertinismus gepredigt hat.

Die Lehre Cerinths muß Eindruck gemacht haben. Naturgemäß richteten sich die Augen der Hirten in Kleinasien auf Johannes, den greisen Jünger des Herrn. Von ihm erwarteten sie Hilfe in dieser Gefahr. Und wirklich ließ Johannes sich bewegen. Er schrieb nicht nur seine Briefe, sondern auch sein Evangelium zum Zwecke, der Irrlehre entgegenzutreten: dort in praktischen Mahnungen und Anweisungen, hier in einer ausdrücklichen Aus-

einandersetzung mit der widerchristlichen Lehre des Cerinth. Wie der hl. Matthäus, so stellt auch Johannes dem Gegner nicht eigene Erwägungen, sondern die Worte und Taten Christi entgegen. Die ganze Kraft der Widerlegung besteht darin, daß sie beide wirklich Tatsachen so aus dem Leben Christi vorbringen, daß sie diese Tatsachen so auswählen, wie sie den gegnerischen Behauptungen Punkt für Punkt widersprechen, und daß sie dieselben in einer Weise anordnen, die auch dem Gedankenlosesten die Spitze der Worte und des Vorgehens Jesu gegen das Lehren und Treiben der Sektierer deutlich fühlbar machte. Christus selbst weist also die Irrlehre zurück und erhebt die ihr entgegengesetzten Forderungen; der Evangelist ist nur der Zeuge dafür, daß Christus so gesprochen und gehandelt hat. Als Zeuge aber kann Johannes auftreten, weil er alles selbst gesehen und gehört hat; er kann sogar das falschverstandene und von den Irrlehrern mißdeutete Zeugnis anderer, nämlich das des Markusevangeliums, aus eigenem Wissen in das rechte Licht rücken, so daß es der Ketzerei nicht mehr als Deckmantel und vermeintliche Rechtfertigung dient.

So, als Lehrschrift wider die falsche Auffassung und die Herabwürdigung der Person Jesu Christi, unter Berücksichtigung des Mißbrauches, den Cerinth mit dem Markusevangelium getrieben, schreibt Johannes sein Evangelium. Er schreibt, wie er selber am Schlusse seines Buches sagt, damit die Gläubigen feststehen in der Überzeugung, daß der Mensch Jesus, den er gesehen und verkündigt hat, der für uns als Mensch auf Erden gelebt hat, und der am Kreuze gestorben ist zur Vergebung unserer Sünden, daß dieser selbe Jesus, an den sie glauben, in Wahrheit der Christus, der Sohn Gottes ist, in dessen Namen allein wir das Leben haben, wenn wir seinen Worten Glauben und Gehorsam schenken. Er schreibt, wiederum wie Matthäus, in den Formen damaliger jüdischer Kunstliteratur: in zahlenmäßiger Anordnung der Teile und Unterteile, in kurzen Sinnzeilen.

An der Spitze des Buches, im Prolog, steht der Hauptsatz der ganzen Schrift: Jesus Christus ist das ewige Wort des Vaters, durch das die Welt geworden ist, und in dem die Menschen Licht und Leben haben. Johannes der Täufer ist vor ihm hergegangen, um die Menschen zum Glauben an Jesus, an das Licht zu bewegen. Jesus selbst, das wahre Licht, ist gekommen, hat Glauben gefordert und den Glaubenden das Leben, das wahre Leben der Kinder Gottes verheißen; und Johannes wie die andern Jünger sind Zeugen gewesen, daß die Herrlichkeit des Eingeborenen ihn umleuchtete und ihn dartat als das fleischgewordene Wort des Vaters,

die Quelle der Gnade und der Wahrheit. Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Er ist der Eingeborene im Schoße des Vaters, der uns Kunde gebracht hat (Joh. 1, 1—18).

So lautet der älteste christliche Glaube; denn so hat Johannes der Täufer vor den Priestern und Leviten aus Jerusalem wie vor dem Volke von ihm Zeugnis abgelegt. So haben die ersten Jünger von ihm bekannt; sie sind durch dieses Bekenntnis seine Jünger geworden (Joh. 1, 19—51). Um diesen Glauben hat sodann Jesus selbst durch seine Zeichen und durch seine Worte bei allen Klassen des Volkes geworben (Joh. 2, 1 bis 4, 54). Weil aber Führer und Volk ihm diesen Glauben versagt und ihn wegen Forderung dieses Glaubens verfolgt haben, und weil sie trotz aller Zeichen, die ihn als das Licht der Welt und das Leben der Menschen auswiesen, von ihren Mordplänen nicht abließen, so sind sie in ihrem Unglauben zugrunde gegangen (Joh. 5, 1 bis 12, 50). — Auch die Jünger waren freilich schwach im Glauben, aber der Herr selbst hat sie auf die Zeit der schwersten Glaubensprobe vorbereitet (Joh. 13, 1 bis 17, 28). Er hat ihnen mitten in seinem eigenen bittern Leiden, in ihrer Glaubensprobe beigestanden und ihnen selbst da noch durch die Erfüllung der Weissagungen neue Beweggründe zum Glauben gegeben (Joh. 18, 1 bis 19, 37). Er hat, als er von den Toten auferstanden war, ihren tiefgebeugten Glauben wieder aufgerichtet und ihn zum vollen Siege geführt, so daß selbst der Zweifler Thomas ihn bekannte: „Mein Herr und mein Gott!“ Das alles ist geschrieben, damit man glaube, daß Jesus der Christus, der Sohn Gottes ist (Joh. 19, 38 bis 20, 30).

Christus hat den gefallenen Petrus und die übrigen Apostel in ihre Hirtenstellung wieder eingesetzt. Er hat von Petrus größere Liebe gefordert, damit er seine Schafe weide, und hat ihm vorausgesagt, daß er, treuer als vorher, ihm selbst in den Tod folgen werde. Er hat den andern Jünger, den er liebhatte, zurückgelassen, daß er von ihm zeugen könne. Dieser Jünger hat sein Zeugnis abgelegt in diesem seinem Evangelium; denn der Jünger, den Jesus liebhatte, der ist es, der es geschrieben hat (Joh. 21, 1—25).

Das ist in großen Zügen der Gedankengang des vierten Evangeliums. Es gehört nicht, wie die älteren Evangelien, in die Geschichte der Ausbreitung des Christentums, sondern in die Geschichte seiner innern Entwicklung, und stellt den Abschluß dessen dar, was das apostolische Zeugnis aus den Worten und Taten des Herrn selber über das Geheimnis seiner

gottmenschlichen Würde und über die Heilsbedeutung seines Lebens und Sterbens zu sagen hatte. Nicht nur das ungläubige Judentum, sondern auch das judaistische Christentum, das an der Heilsnotwendigkeit von Gesetz und Beschneidung festhielt, hatte den Herrn nicht voll erkannt. Ihm trat vor allem im hl. Paulus ein Vorkämpfer für die einzige Stellung Christi und für seine wahre Gottheit entgegen. Als dann im weiteren Verlaufe, durch den Alexandrinismus vermittelt, die im Grunde heidnischen Ideen der Zeit an Einfluß gewannen und das Christentum nicht nur von jüdischer Gesetzlichkeit, sondern auch von der natürlichen Sittlichkeit loszureißen suchten, um die christliche Religion in ein gnostisches System zu verwandeln, und dabei ebenso wie die Judaisten die Menschwerdung des Sohnes Gottes verflüchtigten und in Jesus nur einen begnadigten Menschen erblicken wollten, da kam die Zeit, daß Johannes auftrat. Er stellte fest, „was von Anfang an gewesen, was er und die andern Zeugen des Herrn mit ihm gehört, was sie mit Augen gesehen, was sie geschaut und was ihre Hände betastet hatten: das Wort des Lebens“ (1 Joh. 1, 1), daß alle glaubten an Jesus, den Christus, den Sohn Gottes, und daß sie in diesem Glauben das Leben hätten in seinem Namen (Joh. 20, 31).

Wenn neben diesen Ausführungen über die Person Christi im Johannesevangelium eine weitgehende Berücksichtigung chronologischer Fragen im Anschluß an Markus einherläuft[1], so steht auch das im Dienste des letzten Zweckes, den rechten Glauben zu sichern. Cerinth hatte ja das Markusevangelium dahin mißdeutet, daß es eine vollständige und geschichtlich geordnete Darstellung der Erscheinung Christi sei, und so für seine Irrlehre über Jesus und Christus wenigstens eine scheinbare Grundlage in den Evangelien zu finden gesucht. — Im übrigen sei für Einzelheiten und nähere Ausführungen auf meine Schrift: Unsere Evangelien. Akademische Vorträge. Erste Reihe: Zur Literaturgeschichte der Evangelien (Freiburg 1918, Herder) verwiesen.

[1] Vgl. diese Zeitschrift 87 (1914) 136—150.

Hermann J. Cladder S. J.

Der Kampf um das Rätesystem.

In den knapp sechs Monaten, die seit dem Zusammenbruch der alten Verfassung in den düsteren Novembertagen 1918 verflossen sind, hat sich im Schoße unseres Volkes eine Bewegung vollzogen, die in ihren scharfen, überraschenden Wendungen nicht leicht ihresgleichen findet. Sie legt in ihrem dem einzelnen Volksgenossen lange unbewußten, naturhaften Drang nach einem dem deutschen Volkstum entsprechenden Ausdruck ein erstes Zeugnis davon ab, daß in den Tiefen dieses Volkes doch noch gesunde Kräfte weben; läßt die Hoffnung keimen, daß dem deutschen Volk vielleicht doch wieder einmal ein — wenn auch noch ferner — lichter Morgen werden wird.

Diese für das deutsche Leben so wichtige, in mancher Hinsicht vielleicht entscheidende Bewegung knüpft an das System der Arbeiter- und Soldatenräte der russischen Revolution an.

Als die Umsturzbewegung in Deutschland anfing sich zu kristallisieren, feste Formen anzunehmen, trat bereits die aus dem Ostkrieg gegen die „Räte-Republik" volkstümlich gewordene Verbindung zu Räten als den gegebenen Formen des Umsturzes hier und dort in Erscheinung. Ein Instrument der Revolution, wurden sie niedergehalten, bis der Tag des offenen Umsturzes der bisherigen Regierungsgewalten überall wie auf Kommando die Räte ans Licht treten sah. Sie hatten für den Augenblick die ganze Gewalt in Händen. War auch der Zusammenhang im Reich im allgemeinen nur lose, so bildeten die Berliner Räte doch alsbald aus der eigenen Mitte einen Vollzugsrat und bestellten sechs Volksbeauftragte und nahmen sich vorläufig selbst den Auftrag, dabei im Namen des Reichs zu sprechen.

Diese Rätebewegung war jedoch zunächst noch recht äußerlich. Sie fand die alte Staats- und Wirtschaftsmaschine völlig intakt vor. Unfähig natürlich, diese selbst im Gang zu erhalten, stellte sie Kontrollbeamte auf ungezählte Posten und Pöstchen. Viele sahen darin eine willkommene Versorgung, manche griffen auch rauh und linkisch in den komplizierten Betrieb ein. So entstand jenes fremdartige Rätegewächs, das jedem

vernünftigen Mann, jedweder politischen Farbe zuwider sein mußte, auch solchen, die selbst in der Bewegung standen.

Je mehr nun von diesen ersten Revolutionsräten die Parole ausging: Alle Macht den Arbeiter- und Soldatenräten, um so mehr wuchs die Gegenströmung aus den breiten Massen, die allmählich aus der Betäubung und Erschlaffung von Kriegszusammenbruch und Revolution erwachten. Stürmisch erhob sich das Verlangen nach der Nationalversammlung, gegen die Kliquenherrschaft der äußersten Linken. Auch der inzwischen auf den 16. Dezember einberufene erste allgemeine Rätekongreß konnte sich dieser unwiderstehlichen Forderung nicht entgegenstellen. Die Nationalversammlung wurde gewählt.

Die Nationalwahlen bedeuteten einen Erfolg der Rätegegner. Sie brachten nicht nur keine sozialistische Mehrheit; sie stärkten auch offenkundig die sozialistische Regierungspartei und deren gemäßigte Elemente. Schärfste Ablehnung des Rätesystems als Dauereinrichtung war die Folge. So erklärte der damalige Volksbeauftragte Philipp Scheidemann nach der „Deutschen Allgemeinen Zeitung" vom 3. Februar 1919: „Das Rätesystem ist die schematische Übernahme einer Einrichtung, wie sie für Rußland vielleicht passen mochte, das keine organisierte Arbeiterschaft besitzt und wo innere Bürgerkriege zur Beibehaltung oder Neubeschaffung einer militärischen Macht führten. Wir haben in den sozialdemokratischen Organisationen und den Gewerkschaften seit langen Jahrzehnten die berufene Vertretung der Arbeiterschaft, und diese üben längst alle die Funktionen aus, die den Arbeiterräten zufallen könnten." Nach der Erwähnung, daß im künftigen Heere besondere Einrichtungen zum Schutz der Soldatenrechte getroffen würden, fährt er fort: „Ihre (der Soldatenräte) Beseitigung wird auch schon aus wirtschaftlichen Gründen zur zwingenden Notwendigkeit; denn diese angebliche ‚Errungenschaft der Revolution', das Rätesystem, kostet jeden Tag viele Hunderttausende. Jeder der zahllosen Räte, gleichviel ob es sich um einen Arbeiter- oder Soldatenrat handelt, bezieht reichliche Tagegelder. Allein der Rätekongreß im Dezember hat über eine Viertelmillion Mark gekostet. . . . Gerade die ordentlichen Mitglieder der Räte werden zugeben müssen, daß doch sehr viele fragwürdige Gestalten in den Arbeiter- und Soldatenräten aufgetaucht sind, von denen kein Mensch gewußt hat, von wannen sie gekommen sind und wo sie ihre Talente, groben Unfug zu üben, gelernt haben. Es muß ganz offen ausgesprochen werden, daß vielerorts die Arbeiter- und Soldatenräte eine

geradezu gemeingefährliche Wirksamkeit entfaltet haben. Darüber können alle Reichsämter, nicht zuletzt das Reichsernährungsamt, mit Beispielen aufwarten. In einer revolutionären Übergangszeit können die Arbeiter- und Soldatenräte mancherlei Nützliches wirken. Nach dieser Übergangszeit, die für uns mit dem Zusammentritt der Nationalversammlung als beendet angesehen werden kann, werden die Arbeiter- und Soldatenräte zu Bremsvorrichtungen und zu kostspieligen Hindernissen jeder ordentlichen Verwaltung." Eine schärfere Absage an das Rätesystem, wie hier von seiten des bald darauf zum Ministerpräsidenten bestimmten Scheidemann, ist kaum denkbar. Ähnlich lautete auch um dieselbe Zeit das Urteil des Führers der freien (sozialistischen) Gewerkschaften Legien: Ein Bedürfnis für das Rätesystem liege nicht vor, eine organische Eingliederung in den bisherigen Aufbau der Organisationen und Vertretungen der Arbeiter sei kaum denkbar. Dieser Stellungnahme der nunmehr stärksten deutschen Partei, der Mehrheitssozialisten, entsprach es auch, daß die Einberufung eines neuen Rätekongresses als Kontrollinstanz der Nationalversammlung zunächst abgelehnt wurde. Im Gegenteil legte der Zentralrat — an dem sich die Unabhängigen nicht beteiligt hatten — sein Mandat in die Hände der Nationalversammlung. Damit schien die Bewegung offiziell schon begraben.

Aber die Bewegung war damit nicht tot. Von unabhängiger Seite fürchtete man, daß Weimar die Arbeiterschaft um alle Früchte der Revolution, ihrer Revolution bringe. Man war mit der Koalition und ihren notwendigen Kompromissen nicht zufrieden. Das Verlangen nach einem Rätekongreß war wieder stärker, bei den großen Streiks wurde der Ruf nach einer Aufnahme des Rätesystems in die Verfassung erhoben. Schon wenige Wochen nach jenen starken Worten verkündete die Reichsregierung unter dem 1. März 1919: Wir werden die Organe der wirtschaftlichen Demokratie ausbauen: die Betriebsräte, wie wir sie schon bei den Verhandlungen mit den Bergarbeitern aus dem Ruhrgebiet und aus Halle vorschlugen, die aus freiesten Wahlen hervorgegangene, berufene Vertreter aller Arbeiter sein müssen. Anfang April erfolgte dann die Einbringung eines Gesetzentwurfes, der das Rätesystem in der Form von Betriebs- und Wirtschaftsräten in der Verfassung verankern soll. Der zweite Rätekongreß fand diese Kundgebung vor.

Der revolutionäre Rätegedanke schien auf der Höhe seiner Macht. Die feierliche Absage der Regierungs- und Gewerkschaftsgewaltigen

war hinweggeweht. Und doch war diese revolutionäre Räteidee, das Rätesystem, das sich aufbaut auf der Herrschaft der Gewalt, der Herrschaft nur einer Klasse, ins innerste getroffen. Freilich nicht die Worte Scheidemanns noch Legiens hatten diese Wandlung gebracht, sie war aus den Reihen der Räte selbst und weit darüber hinaus aus dem Volke selbst hervorgegangen. Die russische Rätewelle war zwar zerstörend und zersetzend über das deutsche Land geflutet. Aber das deutsche Volk zeigte in seiner Abwehr nicht nur die Kraft, diesen Eindringling weithin wieder zurückzuwerfen; mitten in seiner Not zeigte es die erstaunliche Gestaltungskraft, deutsches Wesen in diese fremde Form zu gießen. Aus der Rätebewegung heraus erwuchs mit Urgewalt die berufständige, genossenschaftliche Bewegung.

Wohl steht noch eine große Masse von unentwegten Vertretern der Diktatur der Arbeiterklasse, wie sie meinen — einiger Volksfremden, wie es in Wahrheit sein würde — da. Aber die Räte, die in die Verfassung hineinkamen, das sind nicht mehr ihre Räte.

Allmählich hatte diese Wesenswandlung der Räte eingesetzt. Als Gegendruck gegen die Arbeiterräte hatten sich hier und dort Bürgerräte gebildet, schließlich ein Reichsbürgerrat. Damit waren die Forderungen auch anderer Stände angemeldet. In der Literatur — so der Sozialist Kaliski, so der christliche Gewerkschaftsführer Th. Brauer (vgl. Gedanken zur zukünftigen Politik, „Köln. Volksztg." vom 27. Januar 1919) — wurden Produktionsräte, ein Ausschuß der gewählten Vertreter der organisierten Stände verlangt. Immer weitere Kreise erkannten, daß im Rätesystem sich eine Handhabe bietet, den Menschen, den einzelnen als selbsthandelnde Person wieder in seine Rechte einzusetzen, ein System, das die Menschen nicht atomisiert, nicht nur zahlenmäßig wertet, sondern dort zusammenfaßt, wo sie sich auch zunächst eins fühlen, wo sie ein organisches Ganze bilden, an den Stätten der Arbeit, im Eintreten für die Sorgen und Mühen des Tagewerkes. Dieses System findet seinen Ausdruck in Betriebsräten für die unmittelbaren Arbeitsgenossen des einzelnen Werkes, in Berufskammern für die einzelnen Stände, in Wirtschaftskammern oder -räten für die Gesamtheit der Werte schaffenden Stände eines Bezirkes, bzw. in einen Reichsrat für das ganze Reich.

Das rein demokratische Prinzip der Zahl hatte viele unbefriedigt gelassen, schuf jetzt, als es am 9. November zur unbeschränkten Herrschaft gelangt schien, auch unter denen, die unter seinem Zeichen in

den politischen Kampf gezogen waren, mancherlei Enttäuschung. Was vereinzelte Vertreter der äußersten Rechten früher als „frommen Wunsch" gegenüber dem Parlament geäußert hatten, das setzte jetzt die äußerste Linke selbst in die Tat, sogar die blutige Tat um. Man vergleiche z. B. die bekannten Reden des Herrn v. Oldenburg-Januschau und die Vorgänge auf dem ersten Rätekongreß oder gar die blutige Auflösung des bayrischen Landtags, wohingegen der Leutnant des Herrn v. Oldenburg ein harmloser Kinderscherz bleibt.

Freilich das alte Ständesystem, soweit es noch Anklänge einer ständischen Verfassung hatte, war völlig verbaut. Die Zugehörigkeit zu den Ersten Kammern, Herrenhaus usw., wo man noch gewisse Reste von Berufsvertretungen finden konnte, gründete sich mehr auf Geburt als Beruf, auf Gnadenerweise allerhöchsten Vertrauens als auf Kraft und Bedeutung des einzelnen Standes. Das ganze System der Berufskammern und Vertretungen war so ungelenk, daß dem zahlenmäßig größten Teil der Berufstätigen, der Industriearbeiterschaft überhaupt keine Vertretung trotz mancher Bemühung in Berufskammern oder ähnlichen Gebilden werden wollte. Und ebensowenig fand man im Betriebe selbst eine Gelegenheit, wenigstens in nennenswertem Ausmaß, zu berufskameradschaftlichem Zusammenwirken. Bis an die Zähne bewaffnet standen sich Arbeitgeber und Arbeitnehmer in ihren Verbänden gegenüber.

So schuf man tatsächlich auf beruflichem Gebiete Parias, so durfte man sich nicht wundern, wenn diesen Kreisen der Sinn für den organischen Aufbau des Wirtschafts- und mit ihm des Staatslebens immer mehr verloren ging, wenn sie ihre einzige Stärke in der Zahl und in der Macht der Zahl ihr ganzes Heil sahen. Es mußte zunächst der ganze alte Bau abgerissen und auf neuer freier Grundlage wieder aufgebaut werden.

Ein Versuch, dies auf friedliche Weise zu erreichen, wurde zwar in den letzten Tagen des alten Systems zwischen den Parteien der Arbeitnehmer und Arbeitgeber in der Großindustrie durch das Abkommen vom 15. November 1918 (in dieser Zeitschrift besprochen Bd. 96, S. 369 bis 371) gemacht. Aber wenn man darin auch einen gangbaren Weg für die weitere Entwicklung zur berufständischen Verfassung auf demokratischer Grundlage erblicken will —, die Revolution selbst schritt schneller, ungeduldiger. Sie begnügte sich nicht mit einem langsamen Umlernen der Herren von gestern. Sie stellte das Verhältnis auf den Kopf und spielte sich nun selbst als den unumschränkten Herrn auf. Ihrer — der neuen

Herren — waren ja Hunderte und Tausende, die Gegenpartei nur wenige Köpfe. Da hatten sie nach den Gesetzen der Zahl zu herrschen.

Doch bald zeigten sich, da das Prinzip in die äußersten Verzweigungen durchgeführt werden sollte, seine Schwächen. Die äußerste Linke erkannte, daß ihr doch nicht jene Überzahl zur Seite stand, selbst nicht bei den eigenen Standesgenossen, auf die sie gehofft hatte. Kurz entschlossen warf sie das demokratische Prinzip wieder zum alten Gerümpel, und es kamen nun Erscheinungen zutage, wie die obenerwähnten Terrorisierungen, das Verlangen nach den russischen Räten, d. h. Diktatur des Proletariats. Auch die gemäßigten Elemente mußten nun klarer sehen, daß eine völlige Gleichheit unnatürlich, gegen die Natur des Menschen und gegen den Aufbau der Gesellschaft ist, daß die Funktionen des einzelnen und ganzer Gesellschaften im Dienste des Ganzen mitbewertet werden müssen.

Aber das eine Große und Wichtige war dabei doch, wenn auch unter schwersten, verhängnisvollen, wenn nicht vernichtenden Erscheinungen errungen worden: der Platz war frei geworden für einen wirklichen Neuaufbau der Gesellschaft auf freier, wahrhaft demokratischer Grundlage, aber auch für einen Aufbau, d. h. ein planmäßiges Zusammenfassen und Verbinden der einzelnen Teile je nach ihrer Beschaffenheit und natürlichen Bestimmung, kein kindisches Aufeinanderhäufen ohne anderes Ziel als schließlich sich triumphierend obenan stellen zu können, wenn es auch ein Haufen von Schutt und Trümmern ist, der zur Höhe trägt.

Das Mittel zu diesem Neuaufbau boten die Räte. Sie vereinigten oder konnten doch beide Momente in sich vereinigen. Sind sie doch die Form, in der sich das Verlangen der Massen nach ihrer, der Zahlen, Herrschaft Bahn brach, die somit von Geburt aus ein demokratisches Mal trägt, die aber zugleich in der Bindung an den Arbeiterstand, an den Soldatenberuf die Keime ständischer, organischer Gliederung mitbringt.

Die Erkenntnis, daß die Räte das Mittel zum organischen Neuaufbau unseres Wirtschafts-, ja unseres Volkslebens auf breiter demokratischer Grundlage werden können, war aus den Reihen der Arbeiterorganisationen selbst herausgekommen. Als der Gedanke klarer zum Ausdruck kam — im Frühjahr 1919 — gewann er alsbald zahlreiche Freunde berufsständischer Verfassung von früher, die ihre alten Ideen in neuer geläuterter Form wiederfanden. Freudig begrüßten sie darin die Vereinigung alter und neuer Werte [1].

---

[1] Richard Nordhausen im „Tag", Dr. Schlittenbauer in der „Augsburger Postzeitung" vom 25. März 1919, P. Sinthern in „Das Neue Reich", Wien, Nr. 28.

Aber noch stehen die Räte in ihrer deutschen Gestaltung mitten im Kampf gerade um dies ihr deutsch-bodenständiges Wesen. Sie müssen sich durchsetzen einmal gegen Widerstände von seiten der formalen Demokratie im wirtschaftlichen wie im politischen Leben. Anderseits müssen sie sich wehren gegen das Bestreben, die eben erkämpfte demokratische Grundlage wieder aufzugeben und einseitige Klassenwirtschaft, nur in entgegengesetzter Richtung wie früher, aufzurichten. Gehen wir diesen Bestrebungen im einzelnen Betrieb, sodann im öffentlichen und gesellschaftlichen Leben, außerhalb der eigenen Werkstatt, nach.

Im einzelnen Betrieb stand der einzelne Arbeiter machtlos vor seinem Brotherrn. Er war auf dessen guten Willen angewiesen. Fehlte dieser, so konnte er sich nicht schützen gegen ungerechtfertigte Entlassung, gegen Lohndruck, gegen Verschlechterung der Arbeitsbedingungen, gegen ungünstige Arbeitsverträge usw. Deshalb schlossen sich die Arbeiter zusammen, um dem Arbeitskameraden in Notlagen Schutz zu gewähren, um durch die Einigkeit aller Arbeiter, nicht nur des Betriebes, sondern des ganzen Gewerbes, eine „Macht“ zu werden. Der ganze Stand soll gehoben werden. Der Fortschritt in den Arbeitsbedingungen soll nicht nur Betrieben mit besonders menschenfreundlichen, gerechtdenkenden Leitern zugute kommen; auch die andern, die Gesamtheit der Arbeitgeber eines Arbeitszweiges oder Gebietes muß dazu gezwungen werden können. Das Angebot und die Nachfrage auf dem „Arbeitsmarkt“, wo um die „Ware“ des Arbeiters, d. h. seine Arbeitsleistung, gehandelt wird, muß organisiert werden. Käufer und Verkäufer sehen — und das ist ihr gutes Recht — zunächst nur auf ihren eigenen möglichsten Gewinn.

Solche Gedankengänge liegen der Gewerkschaftsbildung zugrunde. Sie entstanden als Gegengewicht gegen die Anwendung des unbeschränkten Freihandels und der rein kapitalistischen Wirtschaftsgrundsätze auf den „Arbeitsmarkt“. Aber sie entstanden auf dem Boden und aus dem Boden des wirtschaftlichen Liberalismus. Sie waren Erzeugnisse des Klassengegensatzes, des Kampfes zwischen Kapital und Arbeit. In strengster Durchführung der Solidarität der Arbeitsgenossen forderten sie, daß keine Betriebsgruppe sich unter Hinwegsetzung über die Gesamtinteressen Sondervorteile verschaffe, z. B. unter Verzicht auf das Streikrecht im eigenen Betrieb unter besonders günstigen Bedingungen arbeite. Sie waren daher durchweg Gegner des sog. Patriarchalischen Systems, der Verleihung besonderer Vorteile seitens einzelner Betriebe an ihre Arbeiter, aber nur aus

Wohlwollen, nicht als rechtlicher Anspruch verliehen. Sie wollten kein Verhandeln zwischen Unternehmer und „seinen" Arbeitern, sondern ein solches von „Stand" zu „Stand" bzw. Klasse zu Klasse.

Diesen von den Voraussetzungen der freien Wirtschaft aus in den gegebenen Grenzen berechtigten Auffassungen gegenüber trat nun plötzlich die Rätebewegung auf und brachte nicht nur die Betriebsorganisation als Grundlage des ganzen wirtschaftlichen Aufbaues, sondern wollte auch das Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer von Grund aus umgestalten. Der Arbeitnehmer soll sich nicht mehr im Gegensatz zum Betriebsleiter fühlen, er soll Mitträger, ja ein seiner Verantwortlichkeit bewußter Mitträger der Produktion werden. So kann der Widerstand der Gewerkschaften im Anfang der Bewegung nicht überraschen. Sie nahmen gern die häßlichen, störenden Erscheinungen beim Einzug der Räte als notwendige, unvermeidliche Begleiterscheinungen derselben und fällten danach ein Urteil, teils schroff ablehnend wie das oben erwähnte Legiens, teils doch wenigstens anfangs mißtrauisch ablehnend.

Bei dem starken Einfluß der Gewerkschaften auf das Denken der leitenden Kreise ist es deshalb auch begreiflich, daß die Gesetzesvorschläge, die zur Ausgestaltung der Betriebsräte gemacht sind, gerade in bezug auf das Hineinwachsen der Arbeiter in die Produktion als deren Träger, in das Aufgeben des Gegensatzes zwischen Unternehmer — ob ein privater oder öffentlich rechtlicher Träger des Unternehmens, bleibt sich gleich — und Arbeiter nur schüchterne Ansätze zeigen. Selbst diese Ansätze weisen aber noch meist die Gefahr einer falschen Entwicklung auf, weil sie zu sehr auf einseitige Kontrolle hindrängen. Es fehlt gerade das persönliche Hineinleben in den Betrieb auf der Grundlage eines persönlichen Vorteils von den Sonderleistungen gerade der eigenen Belegschaft. Es bietet keinen besondern Anreiz für den Durchschnittsmenschen, sich besonders anzustrengen, wenn er hierfür nicht nach besonderem Maße, sondern nur nach allgemeinen Tarifbestimmungen entlohnt wird. In die Bestimmungen über die Betriebsräte muß wenigstens als erstrebenswert, entsprechend dem Programm des deutschen Gewerkschaftsbundes, neben der Teilnahme an der allgemeinen Verwaltung auch die am Ertrag in irgend einer Form hineingearbeitet werden. Der Schlüssel hierzu wird freilich, zur Vermeidung von unliebsamen Auftritten und Störungen im einzelnen Betrieb tariflich festgesetzt werden müssen. Mancherlei Bedenken, die man früher gegen Gewinnbeteiligung hatte, entfallen, wenn man sich wirklich entschieden auf den

Boden der Gemeinschaftsarbeit, der Interessenharmonie und nicht mehr des Interessen- und Klassengegensatzes zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer stellt. Andere Hemmnisse wie z. B. Beschränkung der Freizügigkeit sind nur mit einer Kapitalbeteiligung oder mit einer Aufwendung des Anteils für gemeinnützige Betriebseinrichtungen gegeben, ließen sich aber bei einer allgemeinen Anwendung des Systems leichter beheben (vgl. auch „Tag" vom 6. Mai 1919, Arbeiteraktionäre, von Dr. Jenny).

Wenn man mit der neuen Stellungnahme dem Unternehmer und Betriebsleiter gegenüber nicht auf der ganzen Linie Ernst machen will, dann freilich unterbliebe besser jegliche Einreihung in die Verwaltung. Dann dürfte statt Arbeitsfriede und Arbeitsförderung in gegenseitigem Einvernehmen erst recht Zwist und damit Unsicherheit und schlechter Produktionsgang in unsere Betriebe einkehren. Dann wäre es besser gewesen, bei dem Abkommen vom 15. November 1918 stehen zu bleiben. Denn dieses war folgerichtig in das gewerkschaftliche System eingebaut und wollte einen Frieden bringen auf Grund der Auffassung des Arbeitnehmers als Verkäufers seiner Arbeitsleistung. Will man nun weiter gehen und den Arbeiter nicht nur gerechten Lohn empfangen lassen, sondern ihn gleichsam als Teilnehmer mit an die Produktion heranziehen, so ist dies ohne Zweifel eine höhere Stufe. Sie muß aber entschlossen betreten werden. Halbheit würde nur schaden.

Dabei gilt es nun, das demokratische Prinzip innerhalb des Betriebes in der Richtung zu wahren, daß nicht ein Teil der Arbeiterschaft die übrige terrorisiere, aber auch nicht die Vertretung der Arbeiterschaft, der Betriebsrat, den ganzen Betrieb, zunächst also die Betriebsleitung, beherrschen will. Hier liegt in der Praxis nach den Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit eine große Gefahr. Es wird großer Aufklärungsarbeit, namentlich auch von seiten der Gewerkschaften als der hierzu berufensten Stellen bedürfen, um den Arbeitern klarzumachen, daß ihre neue Stellung, die verschiedenen Kontrollmöglichkeiten als Betriebsrat nicht dazu gegeben sind, den Betriebsleiter möglichst zu schikanieren, allerhand unerfüllbare oder schwer ausführbare Forderungen anzubringen, sondern wirklich mitzuarbeiten, bestrebt zu sein, den Betrieb zu heben. Es muß unbedingter Grundsatz bleiben, daß den Betriebsleitern die nötige Initiative, die Kommandogewalt im Betriebe bleibt, daß jedes eigenmächtige Eingreifen der Betriebsräte in den Geschäftsgang ausgeschlossen ist. Ohne diese Sicherheit kann niemand, auch nicht ein Sozialist, wie es die früheren Klagen

gegen die revolutionäre Rätebewegung seitens der Volksbeauftragten dartaten, regieren, so wenig wie im großen, so wenig auch im kleinen.

Sollte es gelingen, die Betriebsräte durch all diese Klippen glücklich hindurchzusteuern, dann wäre freilich ein Zustand erreicht, der das unerfüllte Sehnen edler Arbeiterfreunde bisher gewesen ist, der so verlockend erscheint, daß man ihn fast zu hoch für Erdenmenschen halten möchte. Aber das Ziel ist gut, die ersten Schritte auf dem Wege sind gemacht. Sehen wir zu, daß wir in rüstigem Ausschreiten dem Ziel möglichst nahekommen.

Einen ähnlichen Zweifrontenkampf haben auch die geplanten Wirtschaftsräte bzw. der Reichswirtschaftsrat zu führen. Zunächst gilt es wiederum, ein möglichst solidarisches Verhältnis zwischen den Arbeitern und Angestellten und den Unternehmern bzw. den Unternehmungen selbst von Anfang an zu erzielen. Der Entwurf zur Eingliederung der Räte in die Reichsverfassung sieht, soweit er bekannt ist, in erster Linie die höheren Arbeiterräte vor, die zur Erfüllung der gesamten wirtschaftlichen Aufgaben und zur Mitwirkung bei der Ausführung der Sozialisierungsgesetze mit den Vertretern der Unternehmer zu Wirtschaftsräten zusammentreten. Es würde sich wohl empfehlen, die gemeinschaftlichen Wirtschaftsräte vorauszustellen, um den Solidaritätsgedanken an erster Stelle zu betonen, schon äußerlich die Gemeinschaftsinteressen über die Klassenintereſsen zu erheben. Wo es sich um so gewaltige Volkserziehungsaufgaben handelt, darf kein Umstand zu gering erscheinen, diese zu fördern.

Scharfe Widerstände machen sich jedoch vorzüglich hinsichtlich der im Reichsgesetzentwurf und in noch viel weiterem Umfang in den Anträgen der Mehrheitssozialisten auf dem Rätekongreß vorgesehenen politischen Rechte der Wirtschafts- bzw. Produktionsräte geltend. Die politische Demokratie und die Kreise der freien Wirtschaft erheben grundsätzlichen Einspruch. Dieser Einspruch ist vom Standpunkt der betr. Kreise selbstverständlich. Er ist aber mit der neuen wirtschaftlichen Entwicklung nicht vereinbar. Eine Regelung der Volkswirtschaft auf Grund einer berufständischen Verfassung ist zumal bei der heutigen Bedrängnis der Wirtschaft nicht zu umgehen[1]. Ebenso verlangen die wirtschaftlichen Fragen im neuen, dem armen Deutschland eine noch viel eingehendere Berücksichtigung als ehedem, viel größeren Einfluß deshalb auch auf den politischen Staat. Es ist darum das in dem Reichsentwurf vorgesehene Antragsrecht des Reichswirtschafts-

[1] Vgl. H. Pesch, Freiere Wirtschaft, aber keine Freiwirtschaft: diese Zeitschrift 95 (1918) 129 f.; Schlittenbauer, Sozialisierung: „Bayerischer Kurier" 1919, Nr. 86.

rats beim Reichstag als das Mindestmaß von Rechten gegenüber der allgemeinen Volksvertretung zu bezeichnen. Für ein gesundes Zusammenarbeiten dürfte sich aber auch hier an Stelle einer halben Maßregel der Schritt zur berufständischen Kammer empfehlen. In den unteren Verbänden, die ja mit allgemein politischen Fragen weniger befaßt sind, wird eine entsprechende Verbindung beider Vertretungen zu ermöglichen sein. Obwohl dieser Vorschlag der berufständischen Kammer eigentlich von mehrheitssozialistischer Seite ausgeht, so ist die Stellung dieser Kreise doch nicht ganz geklärt, und es erweckt den Anschein, als fürchte man sich da und dort, die eigenen Gedanken voll auszudenken und vor allem auch auszuführen.

Wichtiger noch und entscheidender ist freilich der Kampf eines gesunden Rätegedankens gegen die äußerste Linke. Hier wird noch immer an dem Räteparlament als einseitigem Klassenparlament, als Werkzeug der Diktatur festgehalten. So fordert die „Freiheit" noch Ende Mai „eine Periode der Diktatur, soll anders der soziale Inhalt der Revolution gerettet werden. Die proletarische Diktatur muß sich naturgemäß auf das Rätesystem stützen und bedarf zu ihrer Verwirklichung der Einigung des Proletariats auf prinzipieller sozialistischer Grundlage" („Frankfurter Zeitung" 1919, Nr. 388). Auch die einseitige Erwähnung von Arbeiterräten, also doch wohl Industriearbeitern, in dem Reichsentwurf weist darauf hin, daß an maßgebenden Stellen das Gefühl für volle Parität allen Arbeitsständen gegenüber noch nicht genügend vorhanden ist. Dies im Gegensatz wiederum zu den Anträgen der mehrheitssozialistischen Arbeiterräte Cohen-Kaliski-Büchel. Nach dieser Richtung ist natürlich ein Kompromiß mit den Diktaturfreunden unmöglich. Erst wenn hier das demokratische Prinzip mit Bezug auf die Teilnahme aller Stände nach einem gerechten Plan endgültig gesichert ist, wird es möglich sein, im Rätesystem ein Heil für Deutschlands Zukunft zu erblicken.

Gelingt es, auf dem Boden gerechter, freier Wahlen in den einzelnen Berufen, der Solidarität der Berufsgenossen, der Solidarität aller Berufe ein Werkzeug zu schaffen, dem dann die notwendige freie Bewegung, aber auch die notwendigen Rechts- und Machtmittel gegeben sind, so dürfen wir hoffen, daß ein geeignetes Werkzeug zum Wiederaufbau Deutschlands geschaffen wurde. Aber selbst dieses wird nur Heil bringen können, wenn vergiftender Streit anderer Art unter den Volksgenossen ruht, wenn jede politische und religiöse Überzeugung vornehme Achtung findet.

Constantin Noppel S. J.

Die erste deutsche Nationalversammlung.

II. Trennung von Staat und Kirche.

Die Erinnerung an die Nationalversammlung in der Paulskirche zu Frankfurt hat nicht bloß deshalb Gegenwartsbelang, weil nun in Weimar die zweite tagt. Auch nicht darum vorab, weil beide revolutionären Ursprungs sind. Tieferliegende Zusammenhänge geschichtlicher Entwicklung werden sichtbar.

Im Verfassungswerk der Paulskirche, wie es nach zehn Monaten parlamentarischer Arbeit in der 196. Sitzung am 29. März 1849 zustande kam[1], handelt ein eigener Abschnitt von den „Grundrechten des deutschen Volkes"[2]. Im „Entwurf der künftigen Reichsverfassung", der am 21. Januar vorgelegt wurde[3], desgleichen. Diese Übereinstimmung bedeutet mehr als eine Äußerlichkeit. Sie bedeutet ein Abgehen vom Werke Bismarcks, ein Zurückgreifen auf 1848. Zwar ist es durchaus nichts Neues gewesen, wenn die Frankfurter Nationalversammlung „Grundrechte" aufstellte. Sie hatte dafür Vorbilder und Vorlagen.

Schon nordamerikanische Freistaaten waren darin vorangegangen. Die in der Herstellung von Verfassungen erstaunlich fruchtbare französische Revolution hatte zweimal einen Katalog von Menschenrechten aufgestellt. Ob man ihnen nun diesen Namen gibt, oder sie als „Bürgerrechte", „allgemeine Rechte der Staatsbürger" oder ähnlich bezeichnet, in der Sache herrscht weitgehende Übereinstimmung. Dem gegebenen Beispiel Amerikas und Frankreichs folgten Norwegen (1814), Bayern und Baden (1818), Württemberg (1819), Portugal (1826). Nach der Julirevolution kam man in Frankreich abermals darauf zurück (1830 VII 14), und die belgische Verfassung (1831 II 7), welche ihrerseits die eben genannte französische benutzte, enthält in ihrem zweiten Titel

---

[1] Wie in dem früheren Aufsatz in dieser Zeitschrift (Märzheft 1919) zitiere ich hier ohne weitere Buchangabe die „Stenographischen Berichte der deutschen konstituierenden Nationalversammlung zu Frankfurt a. M.", herausgegeben von F. Wigard; neun Bände, 6886 Seiten, durchlaufend gezählt. Die Bandangabe erübrigt sich demnach; immerhin gewährt sie erleichterte Kontrolle. Die Zitierweise ist im Märzheft S. 440 Anm. 2 angegeben. Die oben erwähnte Sitzung 8, 6075 ff.

[2] Den Text der Grundrechte zitiere ich nach dem Reichsgesetzblatt 16. Stück, ausgegeben Frankfurt a. M., den 28. April 1849, S. 124—134.

[3] Beiblatt der Deutschen Allg. Zeitung zu Nr. 32, 1919 I 21.

die „Rechte der Belgier". Gerade dieses Vorbild diente dem Frankfurter Verfassungsausschuß als schätzbare Vorlage. Die Kantone Bern (1846 VII 31) und Genf (1847 V 24) verfügten allgemeine Bürgerrechte (hier unter der Überschrift Déclaration des droits individuels). In Österreich erschien kurz vor dem Beginn der Frankfurter Tagung die Pillersdorfsche Verfassung (1848 IV 25) mit „staatsbürgerlichen und politischen Rechten der Staatseinwohner"; gleichzeitig[1] mit den Frankfurter Grundrechten nannte der Kremsierer Reichstag seine Kodifikation der Bürgerrechte ingleichem „Grundrechte", während die Reichsverfassung von 1849 (III 4) die inhaltlich im wesentlichen übereinstimmenden Satzungen teilweise im Abschnitt von dem Reichsbürgerrecht einordnete, teilweise im kaiserlichen Patent aussprach, das die „politischen Rechte" betraf, die „durch die konstitutionelle Staatsform gewährleistet" werden. Sardinien hatte bereits 1848 III 4 ein etwas mageres Verzeichnis der Rechte und Pflichten der Bürger dem Statuto fondamentale einverleibt. Wie sehr das im Zuge der Zeit lag, zeigt die Aufnahme von Grundrechten in die Verfassungsurkunden Preußens (1850 I 31), Mexikos (1857 II 12, hier Menschenrechte), Griechenlands (1864 XI 16 = 28), Rumäniens (1866 VI 30 = VII 12), Österreichs (1867 XII 21), der Schweiz (1874 V 29), Spaniens (1876 VI 30), Bulgariens (1879 IV 16 = 28), Serbiens (1888 XII 22 = 1889 I 3), Brasiliens (1891 II 24), Bosniens (1910 II 17).

Eine auffallende Ausnahme von diesem international gewordenen Rechtsbrauch bildet die Verfassung des norddeutschen Bundes aus dem Jahre 1867 und die deutsche Reichsverfassung von 1871. Da fehlen die Grundrechte. In der deutschen Öffentlichkeit nahm man kaum Anstoß daran; nur vereinzelte Stimmen beklagten es und drangen darauf, daß diese Lücke nicht offen bleibe. Das Frankfurter Verfassungswerk und seine Grundrechte standen zurzeit der Reichsgründung und noch lang darüber hinaus tief im Kurse. Weitverbreitete Ansicht hielt die Frankfurter Grundrechte für ein „unpraktisches und unhaltbares Machwerk", wie es in einem der bedeutendsten staatswissenschaftlichen Nachschlagwerke heißt. Im Reichstag versuchte es der Antrag Reichensperger[2], Grundrechte der preußischen Verfassung in die deutsche Reichsverfassung herüberzunehmen; er fand weder sonderliche Beachtung, noch irgendeinen Erfolg. Der Rechtsanwalt Probst aus Stuttgart sagte in der 11. Reichstagssitzung (1871 IV 4, Sten. Ber. 137): „wir im Süden sind gewohnt, an den Frankfurter Grundrechten als an etwas fest Bestehendem, das sich immer wieder geltend machen wird, zu hangen. In unseren Bauernstuben können sie diese Grundrechte aus Frankfurt noch heute an Türen angeschlagen finden; noch heute denken die Leute daran und warten darauf, daß

---

[1] „Entwurf der Grundrechte des österreichischen Volkes" in einer Sonderausgabe der Wiener Zeitung veröffentlicht 1848 XII 23 (vgl. Bernatzik, Verf.-Ges. [1911] 133). Am 21. Dezember 6, 4301 ff. beendete man in Frankfurt die zweite Lesung der Grundrechte.

[2] Drucksache Nr. 12 Antrag zur Reichsverfassung Drucksache 4 S. 62 63 der Anlagen. Wurde am 1. April 1871 in der 9. Reichstagssitzung verhandelt und abgelehnt. Stenogr. Ber. 104 ff.

wieder von denselben die Rede werde." Indes der Liberalismus der Gründer- und der anhebenden Kulturkampfszeit hatte andere Sorgen, als auf Bauernwünsche zu hören. Nicht ohne Staunen liest man heute, was ein Veteran der Frankfurter Versammlung, F. Wigard, vorbrachte, als das neue Reich und seine Verfassung eben im Entstehen war [Norddeutscher Reichstag 1870 XII 7, Sten. Ber. 110]: 1849 „sollte der deutsche Kaiser, wie ein Dichter sich ausdrückte, mit einem Tropfen demokratischen Öls gesalbt werden; gegenwärtig wird ihm aber ein unbeschränkter Militarismus zur Seite gestellt. Damals wurde an die Seite des Kaisers eine Verfassung gestellt, welche die Befugnisse der Zentralgewalt, die Gleichberechtigung der Bundesstaaten, die Rechte der Reichsbürger in ein richtiges Verhältnis brachte". Gegenwärtig sei davon keine Rede: „nichts als Verträge zwischen Fürsten und Regierungen, die ein Kleindeutschland schaffen, dessen Spitzen in unnahbarem Absolutismus und schrankenlosem Bureaukratismus emporragen", dessen Angehörigen „verfassungslose Rechtslosigkeit" beschieden sei. „Nach so viel großen, fast unerschwinglichen Opfern an Gut und Blut sollte man daran denken, daß es nicht bloß Fürsten und fürstliche Regierungen in Deutschland gibt, sondern auch eine deutsche Nation." Den „Angehörigen des Kleindeutschen Verbandes" sollten doch jene Rechte gesichert sein, deren „jedes politisch mündige Volk außerhalb Deutschlands sich schon jetzt erfreut". Kaum gesprochene und schon vergessene Worte! Im Hochgefühl des Herrlich-weit-gebracht-habens, das für die führenden Männer jener Zeit so kennzeichnend ist und dem der junge Nietzsche eine seiner „Unzeitgemäßen" widmete, sprach Treitschke wider den Antrag Reichensperger; mit wohlwollender Geringschätzung tat er die Frankfurter Erinnerungen ab; man müsse daran denken, daß wir damals in politischen „Kinderschuhen" staken [Reichstag 1871 IV, 1 Sten. Ber. 107 a]. Bebel aber höhnte, das sei kindisch, in eine Reichsverfassung, an deren Spitze der König von Preußen als deutscher Kaiser stehe, ein Dutzend Freiheiten hineinschieben zu wollen". [Sten. Ber. 110 a b].

Das Abgehen vom Werke Bismarcks, das Zurückgreifen auf Frankfurt und 1848, wie es im Weimarer ersten Entwurf zutage tritt, liegt aber nicht bloß in der Tatsache, daß wieder Grundrechte gelten sollen; es sind sogar Frankfurter Formeln wiedererweckt worden.

Beispielsweise verweisen wir auf die nachstehenden Übereinstimmungen: Weimar § 21: „jeder Deutsche hat das Recht, durch Wort, Schrift, Druck oder Bild seine Meinung frei zu äußern, soweit keine strafrechtlichen Vorschriften entgegenstehen". Frankfurt § 143: „Jeder Deutsche hat das Recht, durch Wort, Schrift, Druck und bildliche Darstellung seine Meinung frei zu äußern." Weimar § 22: „Alle Deutschen haben das Recht, sich ohne besondere Erlaubnis friedlich und ohne Waffen zu versammeln." . . . Frankfurt § 161: „Die Deutschen haben das Recht, sich friedlich und ohne Waffen zu versammeln; einer besonderen Erlaubnis dazu bedarf es nicht." Weimar § 23: Jeder Deutsche hat das Recht, sich schriftlich mit Bitten oder Beschwerden an die Volksvertretung oder die zuständige Behörde zu wenden." Frankfurt § 159: „Jeder Deutsche hat das Recht, sich mit Bitten und

Beschwerden schriftlich an die Behörden, an die Volksvertretungen und an den Reichstag zu wenden." Weimar § 26: „Das Eigentum ist unverletzlich. Eine Enteignung kann nur zum Wohl der Allgemeinheit auf gesetzlicher Grundlage vorgenommen werden." Frankfurt § 164: „Das Eigentum ist unverletzlich. Eine Enteignung kann nur aus Rücksichten des gemeinen Besten, nur auf Grund eines Gesetzes und gegen gerechte Entschädigung vorgenommen werden." Von besonderem Belang sind die Übereinstimmungen in Weimar § 19 und Frankfurt §§ 144, 147: „Jeder Deutsche hat volle Glaubens- und Gewissensfreiheit." „Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Überzeugung [oder seine Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft] zu offenbaren. [Die Behörden haben nicht das Recht, darnach zu fragen], so der Weimarer Entwurf; in den Frankfurter Grundrechten fehlen bei sonst wörtlicher Übereinstimmung die eingeklammerten Worte. Weimar: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, ist aber den allgemeinen Gesetzen unterworfen. Keine Religionsgesellschaft genießt vor anderen Vorrechte durch den Staat." ... Frankfurt wörtlich ebenso; statt „ist" „bleibt", statt „Gesetzen" „Staatsgesetzen".

Die an letzter Stelle angegebene Frankfurt-Weimarer Übereinstimmung dünkt uns deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil in ihr ein weiterer Gleichklang der Zeitstimmungen vernehmbar ist. Damals wie heute war „Trennung von Staat und Kirche" ein Modewort der öffentlichen Meinung, damals wie heute sollte sie als Heilmittel wider tausend Schäden gelten. In dieser Zeitschrift ist jüngst wie vom zeitgeschichtlichen und rechtsphilosophischen [1], so vom kirchenrechtlichen Standpunkt [2] darüber gehandelt worden. Eine geschichtliche Ergänzung dazu, die sich auf Deutschland bezöge, müßte zeigen, wie sich die Frankfurter Nationalversammlung mit diesem Problem abfand. Dazu bedürfte es eines Buches; in einer Skizze muß man sich auf eine Stichprobe beschränken. Dafür ist ein Teil des § 19 im Weimarer ersten Entwurf geeignet. Wie der Text des entsprechenden Paragraphen in den Frankfurter Grundrechten sich entwickelt hat, das gewährt einen Einblick in den Kampf für und wider eine Trennung von Staat und Kirche.

* * *

Wir sagen „eine" Trennung von Staat und Kirche, nicht die Trennung. Die geschichtliche Betrachtung sieht auf den Wandel der Zustände und muß deshalb unterscheiden zwischen relativer und absoluter Trennung. Der Übergang vom System der herrschenden Staatskirche zum System des paritätischen Staates ist eine Trennung von Staat und Kirche, eine Lockerung der bisherigen Verbindung. Der Übergang vom System der josefinisch-polizeilichen Bevormundung der Kirche durch den Staat zur Selbstverwaltung der Kirche ist desgleichen eine Trennung von Staat und Kirche. Ebenso der Übergang vom System staatlich anerkannter Religionsgemeinschaften zum System, in welchem der Staat die Religionsgesellschaften nur als Privatvereine ansieht usw. Die absolute Trennung im historischen Sinn ist die weitestgehende Trennung, die irgendwann vorgeschlagen

---

[1] O. Zimmermann im Februarheft und Aprilheft 1919.
[2] J. Laurentius im Märzheft 1919.

oder durchgeführt wurde, im juristischen Sinn die denkbar weitestgehende Trennung von Staat und Religion. Die Bewegung kann natürlich auch wieder in verschiedenen Weisen rückläufig werden. Nicht bloß durch ein erneutes Zurückkommen auf das Zusammenwirken von Staat und Kirche, wie wenn die französische Republik die diplomatischen Beziehungen zum Heiligen Vater wieder aufnähme, sondern auch anders. Wenn von seiten des Staates versucht wird, weil die absolute Trennung auf unüberwindliche Schwierigkeiten stößt oder aus einem anderen Grunde, wenn staatlicherseits versucht wird, Religion oder Kirche zu verstaatlichen, so tritt eine reaktionäre Bewegung ein zum Gewissenszwinger der Staatskirche.

* * *

Der dritte Absatz von § 19 des Weimarer ersten Entwurfs lautet: „jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, ist aber den allgemeinen Gesetzen unterworfen. Keine Religionsgesellschaft genießt vor anderen Vorrechte durch den Staat. Über die Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche wird ein Reichsgesetz Grundsätze aufstellen, deren Durchführung Sache der deutschen Freistaaten ist". Dem entspricht die erste Hälfte von § 147 (im Artikel V) der Frankfurter Grundrechte: „jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt aber den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen. Keine Religionsgesellschaft genießt vor anderen Vorrechte durch den Staat; es besteht fernerhin keine Staatskirche. Neue Religionsgesellschaften dürfen sich bilden; einer Anerkennung ihres Bekenntnisses durch den Staat bedarf es nicht". Die mit Weimar wörtlich übereinstimmenden Sätze und Satzteile sind hier gesperrt. Die Textgeschichte dieses Frankfurter Grundrechtes ist ziemlich verwickelt; ihr auf den Grund zu gehen hat aber nicht bloß allgemein geschichtliche, sondern auch hochaktuelle Bedeutung.

* * *

Die Frankfurter Nationalversammlung hatte „einzig und allein" die Aufgabe, eine Reichsverfassung herzustellen, wie das in einem Artikel des Märzheftes dieser Zeitschrift dargelegt wurde. Die Versammlung tat, was jedes Parlament in solchem Fall tut. Es wählte einen „Verfassungsausschuß", dem die Aufgabe oblag, einen Entwurf herzustellen. Der Ausschuß begann mit den Grundrechten: dafür hatte man gute Vorlagen; darüber konnte man hoffen, im Schoß des Ausschusses rasch eine Einigung zu erzielen und so der mit Ungeduld wartenden Versammlung in verhältnismäßig kurzer Frist einen Entwurf zu überweisen, damit sie möglichst bald ans Werk gehe.

Am 3. Juli 1848 überreichte der Ausschuß die Grundrechte der Nationalversammlung[1]. Man begann die erste Lesung. Mit zum teil längeren und sehr aufregenden Unterbrechungen zog sie sich bis zum 12. Oktober hin[2]. Die Ausschußvorlage wurde vielfach abgeändert und mit Zusätzen versehen. Das Er-

---

[1] Sten. Ber. 1, 681—700. [2] 4, 2558 ff.

gebnis dieser Beratungen ging nun wieder an den Ausschuß zurück behufs einheitlicher und abschließender Redaktion. Diese zweite Vorlage der Grundrechte kam am 6. Dezember 1848 ans Parlament [1], das in der zweiten Lesung mehrfach, auch in dem Paragraphen, dessen Textgeschichte nun dargelegt werden soll, gegen den Ausschuß entschied. Dem gesamten deutschen Volk sollten seine Grundrechte möglichst bald kundgegeben werden [2]. Deshalb erschienen sie, ein Vierteljahr ehe das Verfassungswerk beendet war, schon am 28. Dezember 1848 im Reichsgesetzblatt [3]. So liegen denn vielumstrittene Paragraphen, wie der 147., in vier Fassungen vor: der ersten des Ausschusses, der ersten des Parlaments, der zweiten des Ausschusses, der endgültigen des Parlaments. Im ersten Ausschußentwurf enthielt der Artikel III in 6 Paragraphen die religiösen und kirchenpolitischen Grundrechte: die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit (§ 11), freie Religionsübung (§ 12), die Unabhängigkeit bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte und Pflichten vom Bekenntnis (§ 13), die Freiheit von jedem Zwang, an kirchlichen Handlungen oder Feierlichkeiten sich zu beteiligen, und die Eidformel (§ 15), die obligatorische Zivilehe (§ 16). Neben diesen religiösen Individualrechten handelte nur ein Paragraph [in dieser ursprünglichen, später geänderten Zählung der 14.] von den Religionsgesellschaften als Verbänden. Und auch dieser sagte seltsamerweise kein Wort von der katholischen Kirche, von den protestantischen Kirchen, der mosaischen Religion. Er faßte nur künftige, mögliche, neue Religionsgemeinschaften ins Auge. Da dieser Paragraph in seiner letzten Fassung sich auch auf die Kirchen bezog, aber nur dieser die Kirchen erwähnte, können wir ihn, der Kürze wegen, den Frankfurter Kirchenparagraphen nennen.

1. Der Kirchenparagraph in der Fassung der ersten Ausschußvorlage. Er lautet [4]:

„Neue Religionsgesellschaften dürfen sich bilden; einer Anerkennung ihres Bekenntnisses durch den Staat bedarf es nicht.“

Diese paragraphierte Zukunftsmusik als einzige Erwähnung der religiösen Verbände war zu auffallend, als daß der Ausschuß in seinem Motivenbericht es nicht hätte begründen müssen. Er erklärte, die Mehrheit des Ausschusses verzichte aus vier Gründen darauf, „die Unabhängigkeit der Kirche, die Trennung beider Gewalten als allgemeines Prinzip“ aufzustellen [5], sie habe vielmehr beschlossen, nur die wichtigen Konsequenzen des allgemeinen Prinzips in Vorschlag zu bringen. Allein wenn man auch das Prinzip in den Gesetzestexten nicht aussprechen wollte, es blieb doch nahezu unbegreiflich, wie man bei einer kirchenpolitischen Neuorientierung der bestehenden Kirchen mit keinem Wort, weder zu gunsten noch zu ungunsten, gedachte. Unter den Gründen fand sich auch dieser, daß „die evangelische Kirche mit dem Staat so verwachsen sei, daß eine plötzliche Trennung schwierig“ erscheine.

---

[1] 5, 3868—3889 und 6, 4229.

[2] Antrag Reitter, angenommen 6, 4381; es stimmten nur mehr 301 Abgeordnete.

[3] Stück 8, 1848 XII 28. [4] Sten. Ber. 1, 683 a. [5] Ebd. 1, 685 b.

Allein was bei der evangelischen Kirche vielen selbstverständlich dünkte, jenes passive Verwachsensein mit dem Staat (die Kirchenordnung als ein Politikum), eben das nannten die Katholiken eine josefinisch-polizeiliche Verstaatlichung der Kirche. Sie verlangten eine Lockerung dieses Verwachsenseins, eine Trennung der Kirche vom Staat. Sie erschien als notwendiges Mittel zur Unabhängigkeit der Kirche. Die Katholiken im Verfassungsausschuß, denen dieses Ziel vorschwebte: Ernst von Lassaulx, Prof. P. F. Deiters (Bonn), Fürst Felix Lichnowsky, Max von Gagern brachten im Verein mit dem protestantischen Prediger C. Jürgens einen Minderheitsantrag ein. Er lautete[1]:

„Die bestehenden und neu sich bildenden Religionsgesellschaften sind als solche unabhängig von der Staatsgewalt, sie ordnen und verwalten ihre Angelegenheiten selbständig."

Hier wurden die „bestehenden" Religionsgesellschaften wie die künftigen berücksichtigt, Selbstverwaltung ihnen zugesprochen, im Vergleich mit dem bestehenden kirchenpolitischen Polizeistaat eine relative Trennung von Staat und Kirche verfügt, zugunsten der kirchlichen Unabhängikeit oder Freiheit. Einigen ging das zu weit. Ein zweiter Minderheitsvorschlag war wörtlich gleichlautend, nur beschränkte er die kirchliche Selbstverwaltung auf die „inneren" Angelegenheiten. Seine Einbringer waren H. v. Beckerath aus Crefeld, die Professoren H. Ahrens und R. v. Mohl[2]. Daneben standen zwei Minderheitsanträge von seiten der Radikalen. Die beiden Väter der deutsch-katholischen Bewegung, dabei grimmige Kirchenfeinde, Robert Blum und Franz Wigard im Verein mit H. Simon aus Breslau und G. Chr. Schüler aus Jena, legten einen Antrag vor, der im Anschluß an den Antrag Beckerath eine weitergehende Trennung von Staat und Kirche bezweckte[3]:

„Jede Religionsgesellschaft ist berechtigt, ihre inneren Angelegenheiten unabhängig vom Staat selbst zu ordnen und zu verwalten. Die Bestellung von Kirchenbeamten bedarf keiner Bestätigung von seiten des Staates. Das Kirchenpatronat ist aufgehoben." Dazu als eigener Paragraph: „Keine Religionsgesellschaft genießt vor anderen Vorrechte durch den Staat."

2. Der Frankfurter Kirchenparagraph nach Abschluß der ersten Lesung.

Die erste Lesung der religiösen Grundrechte nahm einen außerordentlichen Umfang an. Die Generaldebatte währte 3 Tage, 30 Redner traten auf und sprachen teilweise kleine Broschüren; ein Dickicht von Abänderungs- und Zusatzanträgen versperrte den Weg zur Beschlußfassung. H. v. Gagern verstand es meisterlich, durch die Wirrnisse einen Weg zu bahnen. Zum Kirchenparagraphen lagen vor, neben dem Ausschußmehrheitstext, fünf Minderheitstexte und 31 weitere, aus dem Hause gestellte Anträge. Unter diesen befand sich auch der Antrag des sog. „katholischen Vereins". Er trug 46 Unterschriften und wurde vom Bayern

[1] Sten. Ber. 688. [2] Ebd. 1, 688 a b. [3] Ebd. 688 b.

A. v. Nagel eingebracht[1]. Er war ausführlicher als der Antrag Lassaulxs (vgl. oben), mit dem er in der Grundauffassung übereinstimmt. Da er aber abgelehnt wurde, muß man in der Textgeschichte des Kirchenparagraphen davon absehen. Studiert man das endlose Gerede der General- und Spezialdebatte, so verdunkelt sich erheblich das strahlende Bild der vielgerühmten Geistesauslese Deutschlands, die als in Frankfurt vereint oft gepriesen wurde[2]. Der Schwabe Rümelin, dessen erquickende Berichterstattung aus dem Parlamente die treffliche Eigenschaft seines Stammes an den Tag legt, den Nagel auf den Kopf zu treffen, der war anderer Meinung[3]. Er schrieb nach der ersten Lesung der religiösen Grundrechte: „so geht es bei diesen Grundrechten; bei aller Gründlichkeit kommt doch oft etwas ganz Ungründliches im einzelnen heraus. Die große Mehrzahl der Versammlung verstand von der Sache nichts und hatte in gegenwärtiger Zeit auch keine Lust, sie näher kennen zu lernen, und so hatte beim Abstimmen der Zufall und das augenblickliche Urteil einen großen Anteil an der Entscheidung. Man kann bei solchen Abstimmungen oft sehr lebhaft an ein bekanntes Distichon von Schiller erinnert werden." Da es sich um Abstimmungsergebnisse handelt, die weniger Urteilskraft an den Tag legen, als den einzelnen Abstimmenden eignet, dürfte Rümelin dieses Distichon meinen:

„Jeder, sieht man ihn einzeln, ist leidlich klug und verständig;
Sind sie in corpore, gleich wird auch ein Dummkopf daraus";

nicht das andere:

„Einzelne, wenige zählen, die übrigen alle sind blinde
Nieten; ihr leeres Gewühl hüllet die Treffer nur ein."

Der Schwerpunkt von Rümelins Urteil liegt indes im Feststellen der Tatsache: „Die große Mehrzahl der Versammlung verstand von der Sache nichts." Es fehlte durchaus nicht an Ausbrüchen wildesten Kirchenhasses, und nach den stenographischen Berichten möchte man meinen, daß solche öfters großen Beifall fanden. Indes wird deren Redakteur, der eben erwähnte Franz Wigard, beschuldigt, derlei Drum und Dran der stenographischen Berichte im Sinn der Linken gefärbt zu haben[4]. Wie nah liegt es aber, zu sagen: Sie wissen nicht, was sie tun, wenn man erwägt, welche Unbildung in catholicis sich da breit macht. Beim ersten kirchenpolitischen Scharmützel in der Nationalversammlung meinte Lizentiat Schwarz aus Halle[5]: wenn das Rechtsverhältnis zwischen Staat und Kirche zur Sprache komme, „werden sich Leidenschaften erheben, von denen wir jetzt noch keine Ahnung haben"[6]. Ein anderer Teilnehmer schrieb, kaum je

---

[1] Sten. Ber. 3, 1638 b.

[2] z. B. Th. Ziegler in Handbuch der Pol.[2] 1 (1914) 402.

[3] Aus der Paulskirche. Herausgegeben von H. R. Schäfer (1892) 101.

[4] H. Laube, Das erste deutsche Parlament 1 (1849) 216.

[5] In dem Sten. Bericht ohne Vornamen, desgleichen im Mitgliederverzeichnis des Registers. Ist der gothaische Theolog Karl Heinrich Wilhelm Schwarz. Allg. deutsche Biogr. 33 (1891) 242—246.

[6] Sten. Ber. 1, 790 a u.

hätten politische Fragen „so hingebendes Interesse erweckt" als jene, wo die Nationalversammlung sich in ein „Konzilium frommer Väter" — man denke an Karl Vogt! — „verwandelt zu haben schien"[1]. Ein eingehendes Studium der Parlamentsakten läßt dieses Urteil als subjektives Stimmungsurteil erscheinen. Man wurde das Konziliumspielen bald müde und begann schon bei den die Schule betreffenden Grundrechten das abgekürzte Verfahren der diskussionslosen Abstimmungen einzuschlagen, wodurch die Versammlung sich in eine unentwegt ja und nein schnarrende Abstimmungsmaschine verwandelte. Wo aber ungeahnte Leidenschaften sich erhoben, das war bei den politischen Fragen, welche die Verhandlung der Grundrechte unterbrachen, bei der Frage, ob Posen zum deutschen Reich gehöre, was von Heckschers Amnestie zu halten sei, welche Stellung die Nationalversammlung zum Waffenstillstand von Malmö einnehmen solle. Als diese Frage zum Sturz des Reichsministeriums führte, mehrere Tage lang kein neues Ministerium zu stand kam, die Abstimmung endlich gegen die Radikalen ausfiel, daraufhin der Septemberputsch organisiert wurde, der mit donnernden Fäusten an die Pforte des Parlaments zu schlagen sich anschickte und zwei Abgeordnete mehr hinschlachtete als umbrachte, da war begreiflicherweise die Aufmerksamkeit abwesend, wenn man die Beratung der Grundrechte aufnahm. Inmitten der spannenden Ministerkrise beendete man die „Verhandlungen über die religiösen Grundrechte"[2], und der folgende Paragraph: „die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei", stand an dem Tage auf der Tagesordnung, an dem Militär zum Schutz der Versammlung aufgeboten war und in dessen Abendstunden Auerswald und Lichnowsky ermordet wurden[3]. Von diesem Schlag erholte sich die Linke nie[4]; fand sie bis dahin oft zahlreiche Mitläufer, so stand sie fürder einer geschlossenen Mehrheit gegenüber, von der sie unentwegt niedergestimmt wurde. Die Beratung und Beschließung des Kirchenparagraphen fiel zwar auch in eine politisch sehr erregte Zeit; aber die Frage betreffs des Waffenstillstandes, den Preußen geschlossen hatte, die Frage, ob man ihn „sistieren" solle oder nicht, übte eine entgegengesetzte Wirkung, sie lockerte und verwirrte die Mehrheit. Es kam aus dieser ersten Lesung ein Text heraus, in dem verschieden geartete Bestrebungen sich kreuzten, und der an Rümelins Abstimmungszufallsprodukte erinnert. Wir teilen den Text in drei Abteile.

„Jede Religionsgesellschaft (Kirche) ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt aber, wie jede andere Gesellschaft im Staate, den Staatsgesetzen unterworfen."

Dieser Text[5] stimmt fast wörtlich, wie wir sahen, mit dem Weimarer Entwurf; deshalb ist seine Herkunft besonders interessant. Im Frankfurter Ausschußmehrheitsentwurf stand *nichts davon*. Er ist ein Zusatz der ersten Lesung.

---

[1] R. Haym, Die deutsche Nat.-Vers. bis zu den Sept.-Ereign. (1848) 64.

[2] In der 76. Sitzung 1848 IX 12, Sten. Ber. 3, 2007 ff.

[3] In der 80. Sitzung 1848 IX 18, Sten. Ber. 3, 2161 ff.

[4] Vgl. Beseler darüber, Zitat im Märzheft *dieser* Zeitschr. 447 Anm. 3.

[5] Sten. Ber. 3, 2001 a u.

Weitaus die Mehrheit im Parlament wollte vom josefinischen Polizeistaat nichts wissen, und doch fand dieser Zusatz rein josefinischer Herkunft eine Mehrheit. Zwar lehnte sich der erste Satz an die Fassung des Antrags von Lassaulx an und an das Amendement von Nagel [„ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig"], sagt dann, was nebensächlich ist, statt „die bestehenden und neu sich bildenden Religionsgesellschaften": „jede Religionsgesellschaft (Kirche)", läßt aber aus die bei Lassaulx und von Nagel folgenden Worte: „sind als solche unabhängig von der Staatsgewalt"; am Schluß folgt endlich der Zusatz, der ernste Bedenken und Beunruhigungen hervorrief: „bleibt aber, wie jede andere Gesellschaft im Staate, den Staatsgesetzen unterworfen." Der Urheber dieser Fassung war der bekannte Konstanzer Dekan D. Kuenzer, der der äußersten Linken angehörte, sich selbst als Josefiner bezeichnete[1], zeitlebens für den Josefinismus eintrat und demgemäß, wie „die Unabhängigkeit der Kirche zu verstehen" sei, im Sinne des Polizeistaates definierte und eines überjosefinischen Absolutismus. Er sagte: „die Kirche muß als Gesellschaft den Staatsgesetzen unterworfen bleiben in ihrer Gesamtheit und in allen ihren Gliedern, ohne Rücksicht auf ihre Lehren und Gebote und ohne Rücksicht auf ihre Beschlüsse"[2]. Rümelin meinte die Annahme dieses Antrags auf die Stimmung vieler zurückführen zu müssen, die wünschten, „diesmal die Ultramontanen recht durchfallen zu lassen"[3]. Er hielt den Text für eine „Unmöglichkeit", die „hoffentlich bei der zweiten Lesung wieder umgeändert wird"[4]. In der Debatte trat aufgeregter Kulturkampfgeist mehrfach hervor. Man wird an ein Wort Treitschkes erinnert, dessen topographische Begrenzung zwar überflüssig erscheinen mag, das aber ein gutes Seitenstück zu Rümelins: man verstand nichts davon, bildet. Treitschke sagte 1871 in der 9. Sitzung des deutschen Reichstags[5]: „es gibt unter den süddeutschen Katholiken nur zu viele wackre Leute, welche meinen, daß der Kirchenhaß eine freie, politische Gesinnung ausmacht." Eine monumentale Bestätigung des Rümelinschen Satzes, daß man nichts von der Sache verstand, liegt in der Tatsache, daß die Nationalversammlung einen Vertreibungsantrag annahm, in welchem die Redemptoristen und Liguorianer als zwei verschiedene Orden angesehen wurden[6]. Auch die Verbannung der Jesuiten sollte in die Grundrechte Aufnahme finden; indes hat die Ansicht derer, welche das ebenso „ungehörig als lächerlich" fanden, in der zweiten Lesung die Oberhand behalten. Was aber über die Jesuiten in verschiedenen Sitzungen zusammengeredet wurde, ist eine Kakomythologie.

Nicht bloß dem Josefiner Kuenzer widerfuhr die Ehre, daß sein Text angenommen wurde, auch den Vätern des Deutschkatholizismus, die zudem eingefleischte Kirchenfeinde waren, Wigard und Blum, ward dieses zu teil. Denn der folgende Satz des Kirchenparagraphen ist ihr Werk:

---

[1] Sten. Ber. 3, 1707 b u. [2] Ebd. 1709 a m. [3] A. a. O. 92.

[4] Aus der Paulskirche (1892) 92.

[5] Sten. Ber. 109 a (Deutscher Reichstag 1871 IV 1).

[6] Sten. Ber. 3, 2313 Erklärung ex praesidio: Meine Herren, der Artikel VI ist also in folgender Fassung angenommen: . . . „der Orden der Jesuiten, Liguorianer und Redemptoristen ist für alle Zeiten aus dem Gebiete des Deutschen Reiches verbannt."

„Keine Religionsgesellschaft genießt vor anderen Vorrechte durch den Staat; es besteht fernerhin keine Staatskirche."

Darauf folgte der Schlußsatz:

„Neue Religionsgesellschaften dürfen sich bilden; einer Anerkennung ihres Bekenntnisses durch den Staat bedarf es nicht."

Das war der Ausschußmehrheittext (von „Neue") an. Man konnte also nicht sagen, daß die Mehrheit des Verfassungsausschusses geradezu eine Niederlage erlitt. Indes die Zusätze hatten große Tragweite; der Antrag Wigard-Blum traf die evangelischen Landeskirchen in ihrer Existenz und war sonach gegen die leitenden Gedanken gerichtet, welche die Mehrheit des Verfassungsausschusses der Nationalversammlung empfohlen hatte.

Man hat es später eingestanden, daß man hoffte, mit dem Ausschluß „aller Vorrechte durch den Staat" die ganze damalige Rechtsstellung der Kirchen beider Bekenntnisse in die Luft zu sprengen [1]. Die Annahme setzte hochgesteigerte Kulturkampfstimmung voraus. Sie zu entfachen war Giskras, des nachmaligen österreichischen Ministers, Rede bestimmt und geeignet. Unendliche Deklamation in der Form, vulgärstes Aufkläricht im Inhalt. Man höre den wahrhaft grotesken Schluß [2]:

„Dann, meine Herren, wenn in den Schulen die Jesuiten thronen, oder die Schulen von ihren Genossen, den anderen Mönchen, beherrscht werden, wenn der Unterricht durch die Kirche und ihre Diener geleitet werden soll, dann möchte ich wenn auch nicht mit Diderot mein Leben darum geben, den Glauben wegzunehmen, aber auch nicht mit unserem Anastasius Grün die alten bekutteten Mönche heraufbeschwören; doch mit den alten Mägen, daß sie christliche Saturne werden, die den mageren Nachwuchs nun verschlingen, denn dann sind wir beider los; denn nicht lange mehr kann leben, wer solch giftige Kost genoß." Das wäre ein wahrer Artist, der einen größeren Gallimathias zustande brächte! Der stenographische Bericht fügt aber hinzu: „Von allen Seiten rauschender Beifall." Wenn F. Wigard da nicht etwas zu starke Farben auftrug, ist dieser „rauschende Beifall" nur aus dem Rausch zu erklären, in den brausendes Wortschwallgetümmel Zuhörer zu versetzen vermag.

3. Der Kirchenparagraph der zweiten Lesung.

Die Neubearbeitung des Kirchenparagraphen durch den Ausschuß lag am 6. Dezember 1848 dem Parlament vor [3] und wurde alsbald in Angriff genommen. Der Kirchenparagraph kam am 14. Dezember ohne Diskussion zur Annahme, jedoch nicht durchweg nach den Vorschlägen des Ausschusses, der eine Schlappe erlitt. Zwar nahm ihn das Haus in Schutz gegen die Angriffe Venedeys, der die Neubearbeitung als reaktionär kassiert haben wollte; dieser Antrag fiel durch. Aber im wichtigsten Punkt entschied das Parlament gegen den Ausschuß. Wir stellen den Kuenzerschen Text, den die erste Lesung annahm (A), neben den der Neubearbeitung (B).

---

[1] Venedey, Sten. Ber. 5, 3891 a u. [2] Sten. Ber. 3, 1794 b m u.

[3] Ebd. 5, 3868—3885, der Einführungsgesetzentwurf mit Motivenbericht 3886 bis 3888.

A.

„Jede Religionsgesellschaft (Kirche) ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt aber wie jede andere Gesellschaft im Staate den Staatsgesetzen unterworfen."

B.

„Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt aber den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen."

Der Ausschuß machte geltend, daß der kennzeichnende Zusatz (bleibt — unterworfen) große Beunruhigung hervorrief, wie sich aus zahlreichen Petitionen ergebe. Sein eigentlicher Sinn sei der [1], „daß auch die Kirchen sich in ihren bürgerlichen und politischen Beziehungen den allgemeinen Staatsgesetzen nicht entziehen dürfen"; aber man fürchte, daß dieser Text, wie er vorliegt, einer Ausnahmegesetzgebung Tür und Tor öffne [2]. Deshalb wurde „allgemeine" Staatsgesetze vorgeschlagen. Zudem strich der Ausschuß den Vergleich mit anderen Gesellschaften, der die Kirchen auf das Niveau jedes beliebigen Clubs herabdrücke [3]. Diesen Wünschen des Ausschusses entsprach die Nationalversammlung, und der Text B wurde definitiver Text. Kuenzers Unterwerfungsformel fand im Heimatland des Josefinismus Beifall. Im Kremsierer Entwurf begegnet er uns wieder, und zwar in seiner ursprünglichen Fassung, freilich als Minoritätsvotum [4], im kaiserlichen Patent vom 4. März 1849 (Reichsgesetzblatt Nr. 151) lautet aber der § 2 wie folgt [5]:

„Jede gesetzlich anerkannte Kirche und Religionsgesellschaft hat das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsausübung, ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, bleibt im Besitz und Genusse der für ihre Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonde, ist aber, wie jede Gesellschaft den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen."

Dieser Paragraph bedeutet ohne Zweifel eine Verabschiedung des Josefinismus, nur daß dieser durch die ersten Sätze aus der Tür gewiesen durch das Fenster des letzten Satzes wieder hereinkam. So haben es auch die österreichischen Bischöfe aufgefaßt. Es war eine Verabschiedung des Josefinismus, wie sich u. a. daraus ergab, daß der österreichische Episkopat sich noch im Jahre 1849 auf Grund dieser Freilassung zur ersten Bischofversammlung in Wien zusammenfand. Kardinal Schwarzenberg präsidierte und sprach noch lange Jahre nachher von der hochsinnigen und mächtigen Art Diepenbrocks, die manchem der bischöflichen Mitbrüder neu und ungewohnt erschien. Einer von diesen konnte sich nicht versagen, Diepenbrocks gewaltigem Eintreten für die Freiheit der Kirche „Hofdekret" um „Hofdekret" entgegenzuhalten. Die Kuenzersche „Unterwerfung" hielt eben viele noch in ihrem Bann. Als diese aber aus den Frankfurter Grundrechten sich bis in das kaiserliche Patent verirrte, erhoben die Bischöfe dawider Einspruch. In einer Eingabe an das k. k. Ministerium des Innern gaben sie zwar der wohl-

[1] Sten. Ber. 5, 3875 b u.

[2] Der Ausschußbericht drückt das vorsichtiger aus.

[3] Vgl. die Anmerkung 2.

[4] E. Bernatzik, Die österreichischen Verfassungsgesetze [2] (1911) 138.

[5] Ebd. 167.

wollenden Auffassung Raum, es werde im § 2 des kaiserlichen Patentes wohl vorausgesetzt, „daß die Staatsgesetze ihre Grenzen niemals überschreiten"; sie erklären aber auch, die katholische Kirche müsse sich gegen eine Auffassung verwehren, kraft welcher ihr Bestehen und ihre Gesetzgebung der weltlichen Macht im selben Sinn unterworfen wäre, wie dies mit dem Fortbestand und den Statuten industrieller Gesellschaften der Fall ist." [1]

Der Frankfurter Verfassungsausschuß hielt dafür, die Unterwerfungsklausel besage nichts, als daß „die Kirchen sich in ihren bürgerlichen und politischen Beziehungen den allgemeinen Staatsgesetzen nicht entziehen dürfen" [2]. Ist dem so, so hat der § 12 der preußischen Verfassung sich weit glücklicher ausgedrückt: „den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Pflichten darf durch die Ausübung der Religionsfreiheit kein Abbruch geschehen". Diese Fassung wollte A. Reichensperger mit dem ganzen 12. Paragraphen und anderen Grundrechten in die deutsche Reichsverfassung aufgenommen wissen, ohne Erfolg, wie oben bemerkt wurde.

Wir wenden uns nun zu den Schlußsätzen des Frankfurter Kirchenparagraphen. Hier stellen wir wieder den Text der ersten Lesung (A) neben den Text der Ausschußvorlage (B), heben aber durch Sperrdruck hervor, welchen Text das Parlament definitiv annahm [3].

A.

„Keine Religionsgesellschaft genießt vor anderen Vorrechte durch den Staat; es besteht fernerhin keine Staatskirche." [Bis hierher reicht der Antrag Wigard-Blum; das folgende ist der Urtext dieses Paragraphen nach dem ersten Ausschußentwurf.] Neue Religionsgesellschaften dürfen sich bilden; einer Anerkennung ihres Bekenntnisses bedarf es nicht."

B.

„Neue Religionsgesellschaften dürfen sich bilden, einer Anerkennung ihres Bekenntnisses bedarf es nicht. Es besteht fernerhin keine Staatskirche."

Der Ausschuß wies darauf hin, daß der Ausdruck „Vorrechte" Mißdeutungen unterliegen, daß er in einer Weise erklärt werden könne, welche einem Umsturz der bestehenden Rechtslage gleich käme, ohne daß anderes an die Stelle gesetzt werde. Allein die Nationalversammlung schien der Ansicht zu sein, daß ihre ersten Beschlüsse sie binden.

Der § 15 der preußischen Grundrechte verfügte:

„Die evangelische und die römisch-katholische Kirche sowie jede andere Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig und bleibt im Besitz und Genuß der für ihre Kultus-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds."

Dieser Paragraph wurde mit anderen im Kulturkampf aufgehoben. Man kennt die Folgen, den volkzerrüttenden Streit, der die Kirche stärkte und den Staat schwächte, bis er staatlicherseits beigelegt werden mußte.

* * *

[1] Collectio Lacensis 5, 1338. [2] Sten. Ber. 5, 3875 b u.
[3] Sten. Ber. 5, 3875 b u 3876 b o.

Noch ein Wort zu der Frage, ob die Mitglieder des Katholischen Vereins im Frankfurter Parlament die Trennung von Staat und Kirche verlangten, während der Episkopat, zumal auf der Würzburger Bischofversammlung, sie verwarf. Die Antwort ist im vorstehenden enthalten. Der vor 1848 vorwaltende, ja herrschende Zustand war der einer zu weitgehenden Verbindung von Staat und Kirche zu ungunsten der kirchlichen Freiheit, war der josefinische Polizeistaat. Die neue Freiheit sollte den Polizeistaat beseitigen, konnte also auch die Kirche aus der Umklammerung befreien. Da lag es nahe, eine Trennung von Staat und Kirche als Mittel zur Unabhängigkeit der Kirche zu wünschen und zu fordern. Wo immer führende Katholiken zu gunsten einer Trennung sprachen, ist es so und nicht anders gemeint. Als aber die Trennung als Ziel auftauchte, eine Trennung, die sich in nichts vom Versuch einer völligen und absoluten unterschied, mußte gesagt werden und wurde gesagt, daß eine solche Trennung niemals gewünscht, geschweige gefordert werden dürfe. Man beachte die Trennung, wie sie in einem Antrag Karl Vogts sich ausnimmt: „die Vereinigung zur Erfüllung religiöser Zwecke ist frei, vorbehaltlich der gesetzlichen Bestimmungen über das Vereinsrecht“[1]. Man beachte, daß gesagt wurde, man müsse die Kirche arm machen, völlig arm, damit sie an ihrer Armut zu grund gehe; man müsse die Kirche frei machen, denn sie werde an der Freiheit sterben usw. Aus diesen Gründen haben die führenden katholischen Männer immer deutlicher gesagt: wir fordern die Unabhängigkeit der Kirche, keineswegs die Trennung von Staat und Kirche. Döllinger erklärte[2]: „wir sagen Unabhängigkeit und verstehen unter Unabhängigkeit etwas anderes als Trennung“. H. Förster, der nachmalige Fürstbischof von Breslau, beantragte[3] „die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat“, war aber weit davon entfernt, dabei an eine völlige Trennung, an eine völlige Loslösung der Kirche vom Staat zu denken“. v. Radowitz bemerkt zunächst[4], „daß die geforderte Unabhängigkeit keineswegs eine Trennung der Kirche vom Staat in sich schließt“. Vogel von Dillingen[5]: „ich bin für volle Unabhängigkeit der Kirche vom Staat und des Staates von der Kirche; ich bin aber nicht für vollkommene Trennung der Kirche vom Staat“. Sepp[6]: Unabhängigkeit verlangen wir im vollsten Sinn des Wortes, keine Trennung“. Beseler, der Berichterstatter des Verfassungsausschusses, kam in seinem Schlußwort zum Kirchenparagraphen darauf zurück[7]: „die Unabhängigkeit der Kirche werde verlangt, nicht die Trennung, wie man erläuternd hinzufügt“. Und ähnlich an anderer Stelle[8]: „soll die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat ausgesprochen werden? die unmittelbare, unbedingte Trennung ist nicht verlangt worden. Sie ist aber überhaupt unmöglich“. „Sie ist überhaupt unmöglich“, ein sehr weises Wort. J. Laurentius hat vor kurzem darauf in dieser Zeitschrift hingewiesen[9]: „es gibt keine völlige Trennung von Staat und Religion, von Staat und Kirche“.

* * *

[1] Sten. Ber. 3, 1774. [2] Ebd. 3, 1675 a o. [3] Ebd. 1704 a o.
[4] Ebd. 1695 b m. [5] Ebd. 1652 b o m. [6] Ebd. 1691 b m.
[7] Ebd. 1953 b. [8] Ebd. 1952 a.
[9] Im Märzheft dieser Zeitschrift (1919) 479.

Der preußische „Entwurf“, im vorstehenden als der erste, für Weimar bestimmte Entwurf bezeichnet, ging nicht bloß verändert, sondern völlig umgearbeitet am 11. Februar 1919 der Nationalversammlung als Regierungsvorlage zu[1]. Die religiösen Grundrechte finden sich da als Artikel 30. Im Verfassungsausschuß ist dieser Artikel abermals erheblich verändert und durch einen umfangreichen Zusatz (30 a) erweitert worden[2]. Vielleicht wird nach dem Abschluß des großen Werkes darauf zurückzukommen sein. Im Anschluß an das vorstehende möge hier noch bemerkt werden, daß Frankfurter Erinnerungen auch in den Abänderungen sich durchsetzten, welche der Verfassungsausschuß an der Regierungsvorlage vornahm[3]. In einem jedoch hat sich der Verfassungsausschuß vom Frankfurter Text freigemacht. Es ist jener Satz, dessen josefinischer Ursprung und polizeistaatliche Bedeutung oben erwiesen wurde. In Übereinstimmung mit dem Frankfurter § 147 hieß es im ersten Entwurf: „jede Religionsgemeinschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig, ist“ [Frankfurt „bleibt“] „aber den allgemeinen Gesetzen“ [Frankfurt „Staatsgesetzen“] „unterworfen“. Der Weimarer Verfassungsausschuß zog diese Formel vor: „jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes“.

---

[1] „Verfassunggebende deutsche Nationalversammlung.“ Drucksache 59, Weimar 21. Februar 1919, S. 7.

[2] Deutsche Allgem. Zeitung, Nr. 162 vom 4. April 1919, Morgenausgabe, Beiblatt.

[3] Beispielsweise hat der Verfassungsausschuß die Frankfurter Formel (§ 146) wieder aufgenommen: „durch das religiöse Bekenntnis wird der Genuß der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte weder bedingt noch beschränkt“.

Robert von Nostitz-Rieneck S. J.

Besprechungen.

Kirchenrecht.

Grundriß einer Geschichte des katholischen Kirchenrechts. Von **Albert Michael Koeniger.** gr. 8° (91 S.) Köln 1919, Bachem. *M* 3.20

Die neue Veröffentlichung ist von katholischer Seite der erste Versuch, die gesamte Geschichte des Kirchenrechtes in ihrer Entwicklung darzustellen. Schon aus diesem Grunde muß Koenigers Buch mit Freuden begrüßt werden; bricht sich ja mehr und mehr die Erkenntnis Bahn, daß ein tieferes Verständnis des geltenden Rechtes ohne umfassende Kenntnis seines Werdens nicht möglich ist, ja daß die kirchliche Rechtsgeschichte neben der Rechtsdogmatik und in scharfer Absonderung von ihr ein selbständiges Daseinsrecht aufweisen kann. Nun besitzen wir freilich eine vorzügliche Geschichte des katholischen Kirchenrechtes von dem auf manchen Gebieten bahnbrechenden Berliner Rechtshistoriker U. Stutz. Außerdem unterrichtet über das deutsche Mittelalter die wertvolle Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter von A. Werminghoff. Allein die Rechtsgeschichte von Stutz dürfte vielen Interessenten schwer zugänglich sein, da sie einen Teil der umfangreichen Enzyklopädie der Rechtswissenschaft von Holtzendorff-Kohler bildet; auch macht sich naturgemäß trotz des aufrichtigen Strebens nach Objektivität die protestantische Auffassung des Verfassers geltend. Werminghoff aber behandelt nur einen Ausschnitt aus dem weiten Gebiete. So ist eine neue Behandlung des Stoffes wohl berechtigt.

Der Verfasser schließt sich, wie er selbst betont, in vielen Punkten an Stutz an; es bleibt aber noch genug des Selbständigen. In jeder Periode ist ein beherrschender Grundgedanke hervorgekehrt. Der erste Abschnitt ist dem Recht der frühesten Jahrhunderte gewidmet. Die Stiftung Christi ist in erster Linie eine religiöse Gemeinschaft; aber sie besitzt durchaus rechtlichen, körperschaftlichen Charakter. Es scheiden sich von Anfang Klerus und Laien. Der monarchische Episkopat, der im römischen Bischof gipfelt, hebt sich im Laufe der ersten Jahrhunderte immer schärfer von den charismatisch Begabten und dem Presbyterium ab. — Wenn der geistvolle und scharfsinnige, aber zur konstruktiven Vergewaltigung neigende Leipziger Jurist R. Sohm sein letztes großes Werk: Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians, dem Beweise gewidmet hat, daß es in der alten Kirche bis nach Gratian nur eine sakramentale Gewalt, aber keine körperschaftliche Regierungsgewalt (potestas iurisdictionis) gegeben, so ist dies eine jener großen Irrungen, die vor der Macht der Tatsachen weichen müssen.

Das kirchliche Recht steht in den ersten Jahrhunderten fast unabhängig neben dem Jus des römischen Staates. Da wird die Stiftung Jesu und der Apostel in der Zeit von Konstantin bis Theodosius zur Reichs- und Staatskirche. Hierdurch vollzieht sich eine tiefgreifende Umbildung im Recht, in der Verwaltung und im Gerichtswesen. Diese geraten auf Jahrhunderte hinaus in den Bannkreis des römischen Rechtes und empfangen von ihm die wertvollsten Impulse.

Eine neue Zeit beginnt mit der Aufnahme der Franken in den Schoß der römischen Kirche. Überall, selbst in Italien, kommen Verfassung und Verwaltung unter den tiefgreifenden Einfluß des altgermanischen Eigenkirchenrechtes, in dem im Gegensatz zur römischen Rechtsanschauung der privatrechtliche und wirtschaftliche Charakter stark zur Geltung kommt. — Auch die bekannten Regalien- und Spolienrechte haben hier ihre Wurzeln. — Als das Eigenkirchenrecht unter den ersten Saliern bis auf das Papsttum überzugreifen droht, bricht der welterschütternde Kampf zwischen Kaiser und Papst los, der zunächst den Papst als Sieger schaut. Mit diesem Kampf aufs innigste verknüpft ist die Ausgestaltung des kirchlichen Rechtes in seiner klassischen Form. Eine Schöpfung, geboren aus feinster Begriffsanalyse, aus souveräner Beherrschung der vielverzweigten rechtlichen Verhältnisse und aus gläubiger Hingabe an Christi Kirche, ist das kanonische Recht nahe daran, Weltrecht zu werden.

Doch mit Bonifaz VIII. beginnt eine Periode des Niedergangs. Das emporstrebende Landeskirchentum, die konziliaren Bestrebungen, die Glaubensspaltung in Deutschland lassen auch auf dem Gebiete des Rechtes tiefe Spuren zurück. Erst das tridentinische Konzil und die unmittelbar folgende Zeit können grundlegende Reformen in der kirchlichen Verwaltung und Disziplin zur Durchführung bringen. Allerdings schlagen bald die Staatsomnipotenz der Aufklärungszeit und die Anmaßung des revolutionären Umsturzes dem kirchlichen Rechtsleben neue, tiefe Wunden. Dies führt aber dazu, daß das kirchliche Recht mehr und mehr vergeistigt wird. Und so ist es dank der Konkordate, der Zentralisation der Verwaltung und des hochgestiegenen Ansehens der Päpste eine wirkliche Macht im Leben der Völker geworden, wenn auch in anderer Form als zur Zeit eines Nikolaus I. und Innozenz III. Die jahrhundertelange Entwicklung findet ihren vorläufigen Abschluß in dem neuen Codex Iuris Canonici, den die christliche Welt der schöpferischen Tatkraft eines Pius X. verdankt. Das ist in weiten Umrissen der Inhalt des Buches.

Eine Menge von Quellenbelegen, die hoffentlich bei der nächsten Auflage unter den Text selbst gedruckt werden, erläutert einzelne Tatsachen. Der Verfasser hat auf Literaturangaben verzichtet. Ich glaube, zu Unrecht; denn in erster Linie werden doch Studierende aus dem Werke Gewinn schöpfen. Für ein gewissenhaftes Studium ist aber Bekanntschaft mit der wichtigsten Literatur unumgänglich notwendig. Vielleicht könnte auch die Geschichte der Quellen selbst noch vervollständigt werden. Urteilt ja Fr. v. Savigny in seiner klassischen Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter, daß eine Geschichte des Rechtes ohne Literaturgeschichte der juristischen Wissenschaft ein Ding der Unmöglichkeit ist. Ebenso

wäre bei der hoffentlich bald notwendigen Neuauflage eine genauere Berücksichtigung der nicht verfassungsgeschichtlichen Teile, die auch bei Stutz etwas zurücktreten, erwünscht. Wenn die Geschichte des Ordensrechtes kaum Erwähnung gefunden hat, so gemahnt diese Lücke uns daran, daß auf diesem Gebiete in mancher Hinsicht noch fast alles zu tun ist. Mehr Rücksicht auf fließende Darstellung würde das Studium hie und da angenehmer gestalten. Möge das verdienstvolle Werk seinen Zweck, für die Rechtsgeschichte der katholischen Kirche Interesse zu wecken, in vollem Maße erreichen. Franz Pelster S. J.

Ordensgeschichte.

Urkundenbuch der Kustodien Goldberg und Breslau. Von P. Chrysogonus Reich O. F. M. I. Teil: 1240—1517. [Monumenta Germaniae Franciscana. 2. Abteilung Urkundenbücher, I. Bd. 1. Teil] Lex.-8° (XXIV u. 479) Düsseldorf 1917, Schwann. *M* 15.—

Im zweiten Heft der Franziskanischen Studien von 1916 traten deutsche Franziskaner mit einem weitreichenden wissenschaftlichen Plane vor die Gelehrtenwelt. Als Monumenta Germaniae Franciscana führt sich das neue Unternehmen ein; der Name schon ruft die Erinnerung an die geniale Schöpfung des Freiherrn v. Stein wach, die seit einem Jahrhundert des Deutschen Stolz und Liebe ist. Auch dieses Werk ist deutscher Vergangenheit gewidmet. Es dient der Wiedererweckung all dessen, was die Söhne und Töchter des Armen von Assisi auf deutscher Erde gewirkt haben. Einmal sollen wertvolle Handschriften und seltene Drucke, in denen sich das Wirken der Franziskaner kundgibt, zum erstenmal veröffentlicht oder neu zugänglich gemacht werden. Dann aber besteht die Absicht, sämtliche Urkunden, die auf Franziskaner, Klarissen und den Dritten Orden des gesamten deutschen Sprachgebietes Bezug haben, ungekürzt oder im Regest zu veröffentlichen.

Bei dem tiefgehenden Einfluß, den die Franziskaner auf das religiöse Leben, ja auf die ganze Kulturtätigkeit unseres Volkes ausgeübt haben, ist die Bedeutung des Unternehmens von vornherein klar. Die Söhne des hl. Franz waren seit ihrem ersten Auftreten die geborenen Volksprediger. Eine Geschichte der Predigt ohne eingehende Berücksichtigung ihrer Tätigkeit ist nicht möglich. Dazu müssen aber zuerst die Handschriften unserer Bibliotheken zu neuem Leben erweckt werden. Franziskaner sind es, die auf Aszese und Frömmigkeit vergangener Tage ihren Einfluß übten. Was wissen wir aber heute von all den Erbauungsschriften für Klerus und Volk! Seit Denifle hat man die Wichtigkeit der spätmittelalterlichen Theologie für das Verständnis Luthers und der Reformation klar erkannt; zudem hat diese Theologie in sich selbst ihren hohen Erkenntniswert. Franziskaner aber lehrten neben den andern Bettelorden an Universitäten und Hausstudien. Daß endlich die Geschichte des Ordens und all seiner Beziehungen zu dem religiösen und geistigen Leben vergangener Tage aus dem geplanten Unternehmen den größten Nutzen ziehen wird, ist unmittelbar gegeben. So dürfen die neuen Monumenta gewiß auf den Beifall weiter Kreise rechnen.

Aus der zweiten Abteilung liegt jetzt der erste Halbband im Druck vor. Er umfaßt die Urkunden der Kustodien Goldberg und Breslau von 1240 bis 1517. Der Historiker findet in der scheinbar trockenen Sammlung reiches Leben. Gleich in der ersten Zeit seines Auftretens steht der Orden in reger Beziehung zu den schlesischen Herzögen. So sind die Minoriten in den Streit zwischen Herzog Heinrich VI. und Bischof Thomas II. von Breslau stark verwickelt. Manches Schlaglicht fällt auch auf die nationalen Zwistigkeiten zwischen Polen und Deutschen, in denen die Franziskanerklöster der beiden Kustodien Hüter des Deutschtums waren. Es ergeben sich ferner manch interessante Einzelheiten für die Geschichte der Städte Breslau, Schweidnitz, Namslau und besonders Görlitz, dessen Rat die regste Anteilnahme an der Durchführung der Observanz zeigte. Gerade für die Reformbewegung des 15. und 16. Jahrhunderts bietet der Band reiches Material. Für die Beliebtheit, deren sich der Orden beim Volke erfreute, sprechen die zahlreichen Zuwendungen und Stiftungen, die natürlich auch wirtschaftsgeschichtliches Interesse beanspruchen. Für die innere Geschichte des Ordens lassen uns die Quellen leider vielfach im Stich. Doch findet man auch da bei näherem Zusehen noch manches, zumal für die spätere Zeit. Ich hebe nur hervor das Verzeichnis der Kirchensachen und Bücher des Goldberger Klosters vom Jahre 1484; die Tätigkeit, welche der Görlitzer erste Lesemeister Vinzenz Eysack als vielbegehrter Arzt bei hoch und nieder ausübte; die Rüge einzelner Mißstände durch den Provinzial Werner von Sachsen; die Amterordnung für die Zeit eines Provinzialkapitels in Görlitz.

Dem Werke geht ein Literatur- und Quellenverzeichnis voraus. Am Schluß folgt die Angabe der Kustoden und der Brüder in den einzelnen Häusern. Ein umfassendes Orts- und Sachregister machen das weitschichtige Material leichter zugänglich. So glaube ich, der erste Band ist ein glückverheißender Anfang des großen Unternehmens.

Zum Schluß seien mir einige Bemerkungen erlaubt, die vielleicht bei der Fortführung erwogen werden können. Eine Urkundensammlung muß auf die verschiedenartigste Benutzung berechnet sein und deshalb manches bieten, was für einen Zweck überflüssig ist. Ich wünschte deshalb, daß überall klar gesagt würde, ob das Original noch vorhanden ist oder nicht, ob es selbst benutzt ist oder sonst, welche Abschrift. In der Einleitung dürfte eine kurze Beschreibung wenigstens der mehrfach benutzten ungedruckten Quellen, z. B. der Kopialbücher, von Nutzen sein. Ferner wäre es wohl gut, wenn sämtliche Drucke, in denen die Urkunde steht, genannt würden — man kommt dadurch bisweilen auf neue Fährten —; ebenso könnte die über eine Urkunde etwa vorhandene Literatur angeführt werden. Die Regesten dürften hie und da wohl genauer sein, zumal in der Berücksichtigung von Nichtfranziskanischem. Endlich scheint es mir bedauerlich, wenn die Herausgeber ihre durch archivalische und andere Studien gewonnenen reichen Kenntnisse über Personen und Verhältnisse nicht in kurzen Anmerkungen auswerten. Gewiß stellt dieser Wunsch neue hohe Anforderungen an Zeit und Arbeitskraft, und ebenso werden sich bei der Ausführung manche Lücken und auch Versehen nicht vermeiden lassen. Doch glaube ich, die zu erhoffende Förderung historischer Kenntnisse fällt schwer genug ins Gewicht, um solche Bedenken zu überwinden.

Franz Pelster S. J.

Lokalgeschichte.

Heimatklänge. Von † **Alexander Schnütgen.** **Die Essener Jesuitenresidenz.** Von **Franz Arens.** **Alte Sitten und Bräuche im Essenschen.** Von Dr. **Theodor Imme.** [Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen. 37. Heft. Herausgegeben von dem Historischen Verein für Stadt und Stift Essen.] 8° (272 S.) Essen 1918, Fredebeul & Koenen.

Trotz aller Schwierigkeiten, die infolge des Krieges zu überwinden waren, ist es der Rührigkeit des Essener Historischen Vereins gelungen, das vorliegende 37. Heft seiner Beiträge der Öffentlichkeit zu übergeben. Es enthält drei schätzenswerte, sehr ansprechende Arbeiten, nicht vielerlei, aber vieles. In der ersten, Jugenderinnerungen, schildert der inzwischen verstorbene Domkapitular Dr. A. Schnütgen, ein geborener Steeler, das Essener Gymnasialleben zu Beginn der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts sowie das damalige Leben und Treiben, Geistliches und Weltliches, Bräuche und Leute in seiner Heimat Steele mit allen Eigenarten, wie sie in jener Zeit noch eine Kleinstadt an der Ruhr zeigte. Es sind köstliche, von frischem Humor durchzogene Bilder, die er vor uns entrollt, aber auch sehr lehrreiche Bilder, aus denen wir ersehen, wie die Lebensverhältnisse sich noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts in allem so ganz anders denn heute, in einer schon jetzt uns ganz fremdgewordenen Weise abspielten. Eine vortreffliche, auf sorgfältigen, sachlichen archivalischen Forschungen beruhende Arbeit ist die Geschichte der Essener Jesuitenresidenz von dem durch eine Reihe wertvoller größerer und kleinerer Veröffentlichungen zur Geschichte Essens ausgezeichneten Lokalhistoriker Fr. Arens. Wiederholt wurde von Essen aus seit 1563 die Errichtung einer Niederlassung der Jesuiten daselbst betrieben, doch kam es erst 1666 unter der Fürstäbtissin Anna Salome zu einer solchen. Eingehend behandelt Arens nach den besten Quellen die reichgesegnete seelsorgliche und gegenreformatorische Tätigkeit der Essener Jesuiten, ihr Wirken in der alten Stiftsschule, der Vorläuferin des heutigen Essener Gymnasiums, ihre Beziehungen zu der Fürstäbtissin und dem Kanonichenkapitel der Münsterkirche, ihre Bautätigkeit, den Personalbestand, die Vermögensverhältnisse und die Aufhebung der Essener Jesuitenresidenz. Die Arbeit ist ein dankenswerter Baustein zur Geschichte der deutschen Jesuiten. Dr. Imme gibt eine interessante Darstellung der sog. Nachbarschaften, bürgerlicher Vereinigungen ohne Rücksicht auf Rang und Stand zu treuem Zusammenhalten und zu gegenseitiger Hilfeleistung in Freud und Leid, die auch in Essen seit alters eine segensreiche soziale Wirksamkeit entfalteten, bis sie in jüngerer Zeit durch die völlige Umgestaltung der dortigen Verhältnisse, vor allem durch den Einzug fremder Elemente und die Verdrängung der bodenständigen Bevölkerung, bis auf geringe Überreste aus dem Gemeindeleben verschwanden.

Joseph Braun S. J.

Kunstgeschichte.

Die Baukunst unter Bischof Meinwerk von Paderborn. Von Georg Humann. Mit 1 Tafel und 33 Figuren im Text. gr. 8° (92 S.) Aachen 1918, Ant. Creutzer. *M* 4.—

Unter den deutschen Bischöfen des beginnenden 11. Jahrhunderts, die sich durch eine reiche Bautätigkeit auszeichneten, ragt besonders Meinwerk von Paderborn hervor. Auffallend ist, daß bisher sein bauliches Wirken noch keine zusammenfassende nähere Untersuchung und Würdigung fand, vielleicht weil sich von seinen Schöpfungen nur wenig mehr erhalten hat; ebendeshalb ist jedoch die vorliegende Arbeit Humanns um so verdienstlicher und dankenswerter. Die Vita Meinverci nennt fünf Kirchen, die der Bischof zu Paderborn erstehen ließ: den Dom, die Abdinghofkirche, die Bartholomäuskapelle, eine Alexiuskapelle und die Bußdorfskirche. An der Erbauung zweier weiteren Kirchen wurde er 1036 durch den Tod verhindert. Ganz verschwunden ist die Alexiuskapelle, im wesentlichen gut erhalten die Bartholomäuskapelle. Von dem Dom Meinwerks sind nur noch Teile des Westbaues sowie auch wohl die Grundzüge der Fundamente vorhanden, von der Abdinghofkirche die untere Partie des Westbaues und allem Anschein nach die Krypta. Inwieweit die Reste einer Krypta, die in jüngerer Zeit unter dem Chor der Bußdorfkirche aufgedeckt wurden, von Meinwerk stammen, ist nicht klar. Die Schrift zeichnet sich durch die Fülle des vom Verfasser herangezogenen Vergleichmaterials aus und ist auch aus diesem Grunde ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der frühromanischen deutschen Baukunst. Ein Gegenstück zum Westbau des Paderborner Domes zeigt der Westturm der Apostelkirche zu Köln, ehedem ebenfalls ein Westchor. Von einer Konfessioanlage in der Abdinghof- und Bußdorfkirche kann keine Rede sein. Wie es sich im Dom mit einer solchen verhielt, muß dahingestellt bleiben. Eine Konfessio im engeren Sinne des Wortes gab es aber auch in ihm wohl nicht.

Joseph Braun S. J.

Umschau.

Soll St. Aloisius auch fernerhin der Jugendpatron bleiben?

Diese Frage stellt sich P. Giesbert Menge O. S. Fr. in der „Theol. Revue" 1918, Nr. 16 u. 17 und bittet am Schlusse die Geistlichkeit auch ihrerseits um Meinungsäußerung [1]. Er ist sicher, daß es nur eines solchen Anstoßes bedarf, und viele werden sich mit ihm zur gleichen Ansicht bekennen: der heilige Fürstensohn aus dem Hause der Gonzaga könne nicht weiter als der eigentliche Patron der Jugend gelten; er stehe ihr zu fern, er habe den Kampf der Jugendseele nicht gekannt, den heißen Kampf um die Reinheit; seine übergroße Bußstrenge stoße ab. Darum soll er die Ehrenstelle räumen und dem so viel liebenswürdigeren hl. Johannes Berchmans Platz machen. Zumal die deutsche Jugend werde diesen jugendlichen Heiligen besser verstehen. — Bei der ungewöhnlichen Verehrung, die der hl. Aloisius in der ganzen Kirche genießt, ist die aufgeworfene Frage nicht gleichgültig. Sie berührt auch tieferliegende Punkte des religiösen Lebens. Darum sei auch hier kurz darauf eingegangen.

Da müssen wir denn freilich gleich eingangs bekennen, daß wir P. Menges Meinung nicht für richtig halten. Zwar sei gern zugegeben, daß manche Gemüter lieber ein Vorbild in weniger herber Linienführung sehen. Ihnen bleibt es unbenommen, ihr Auge von dem jugendlichen Büßer im Fürstenkleid wegzulenken auf den heiligen Studenten aus den Niederlanden, oder auf den hl. Stanislaus in seinem bezaubernden Jugendreiz, oder auf wen es sonst ihnen gefällt. Die Kirche ist reich genug, ihren Gläubigen einen ganzen Blumengarten zu öffnen, wo viele Tausend heiliger Blumen stehen, zur Lust und zur starken Arznei. Aber aus diesem Zugeständnis kann nicht folgen, daß Aloisius nicht mehr zum Jugendpatron schlechthin tauge. Das könnte nur aus dem Grundsatze folgen, daß überhaupt heroische Lebensart und übermenschliche Tugend einen Heiligen zum Vorbild ungeeignet mache. Dieser Grundsatz ist aber offenbar falsch. Wie könnte sonst die allzeit reine Jungfrau leuchtende und tröstende Führerin zumal im Kampfe um die Herzensreinheit sein? Und gar erst das überirdische Tugendvorbild des Gottmenschen? Und soll sich der Blick des sittlich aufwärts Ringenden nicht letztlich an der ewigen Urgutheit und Reinheit orientieren: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist"?

---

[1] P. Menge geht von der Besprechung eines neuen Aloisiuslebens aus. Es ist das mit innerer Wärme und tiefem Verständnis geschriebene Büchlein von Ed. Immler, Der hl. Aloisius von Gonzaga (München 1915, Jos. Müller). *M* 1.50. So recht ein Buch aus der Seele und für die Seele.

Sicherlich bringt es Trost und Ermutigung in schwerem Kampfe, wenn wir zu einem sieggekrönten Heiligen aufschauen, der einstmals auch seufzend unsere Schwäche an sich erfahren und sie überwand. Und was es für ein Gewinn ist, wenn in dem versuchten Jüngling die helle Zuversicht durchbricht: „Ich kann wie andere widerstehen", das weiß jeder Jugendfreund. Aber das ist doch nur die eine Seite in der Vorbildlichkeit unserer Heiligen. Im Christenleben hat das Vorbild nicht nur die Aufgabe, drei Schritte vor uns einherzugehen oder vier, und sich dann immer wieder umzuwenden: „Siehst du, daß es geht? Halte dich nur an meine Spur." Es gibt für die kämpfende Seele etwas noch Wichtigeres als alles Verhandeln mit ihrer Schwäche. Durch dieses Verhandeln wird sie doch nur immer wieder auf sich zurückgeworfen. Wir haben in der Versuchung gerade genug an unserer eigenen Mittelmäßigkeit. Das wahrhaft Erlösende ist, daß wir über uns selbst hinausgerissen werden; daß der Blick von unserem Elend abgelenkt wird und aufs leuchtende Ideal einfachhin geht. Die eigentlich starken Antriebe kommen der Seele gar nicht auf dem Wege vernunftmäßiger Überlegung und weichlichen Zuredens; sie fließen ihr zu nach der Art, wie Induktionsströme entstehen: ein starker Strom tritt in den Bereich eines geeigneten Leiters und erzeugt in ihm gerade durch seinen Energieabstand einen entsprechenden Strom. Das Ideal wirkt sein Bestes einfach dadurch, daß es da ist. In starken Zügen und leuchtenden Farben muß es dastehen und durch seine ruhige Wucht alle zerspaltenen Gefühle der Schwäche und des Zweifels unterdrücken. Es muß der Seele den Glauben an die Wirklichkeit des Ideals einfach suggerieren — an die Wirklichkeit des Ideals in ihrem Innern. Es muß mit dem Vorbild so sein, daß der junge Mensch in ihm seine besten Gedanken, sein bestes Ich, aus dem Qualm und Schutt der eigenen Niedrigkeit sozusagen herausgerettet und in lauterster Darstellung hoch über allen Tälern thronen sieht. Es soll den versuchten Menschen etwas wie Ehrfurcht ankommen für sein eigenes Bessere, das er in vergrößertem Bilde vor sich erblickt, in sieghafter Schönheit. Das ist keine leere Phantasie, das spricht nur die psychologische Tatsache der Einfühlung und ihre Wirkung aus für unsern besondern Fall. — Das profane Leben denkt übrigens nicht anders. Wie kommt es doch, daß der echte Soldat sich nicht an seinem Korporal begeistert? Er spricht nur von dem Führer, und sein Auge fängt an zu leuchten. Er denkt gar nicht daran, auch ein Schlachtenlenker zu werden. Aber er braucht das ganze große Heldentum, um sein kleines Heldentum zu wecken.

Mit solchen und ähnlichen Erwägungen will auch die Befähigung des großen Jugendpatrons zur Führerschaft gewogen sein. Da wird man kaum noch einwenden: er stehe in seiner fast übermenschlichen Reinheit zu fern und zu hoch und allzusehr in heldenhafter Haltung. Gerade so erst ist er das flammende Höhenzeichen, das noch in die Nebel da unten dringt. Allerdings muß man den jugendlichen Helden auch in seiner starken Art zur Geltung bringen. Man darf aus ihm nicht einen zarten, mädchenhaft-gefühlsseligen Schwärmer machen. Der war er nie. Alles an ihm ist verhaltene Kraft und männlicher Ernst. Man darf auch nicht einseitig den Blick nur auf gewisse Übertreibungen heften. Sie

waren nur der Schatten seiner Größe. Als solche heben sie die eindrucksvollen Linien seines Heldenbildes nur noch mehr hervor. Die richtige Zeichnung liegt aber schon längst vor. Wir denken z. B. an Meschlers durchgereiftes Buch; an die „Höhenpfade“ von Könn mit ihrem lebenswahren und warmen Verständnis der Jugendseele; an P. Kreitens wirkungsvolles Charakterbild in dieser Zeitschrift (Bd. 40 [1891], 493—517), wo Aloisius' Seele in ihrer großartigen gespannten Kraftentwicklung gezeigt wird: „Furchtlos und treu“; und auch an das feinsinnige Buch, wovon P. Menge ausging, an Immlers „Aloisius“ mit seiner durchgeistigten Art. Eignet sich Aloisius als Vorbild mehr für die studierende Jugend, die seine rein geistigen Werte leichter auffaßt? Mag sein. Aber auch dem Jüngling aus dem Volke erschließt ein warmherziger Seelsorger den Zutritt zu dieser Heldenseele. Die Erfahrung beweist es.

Aber die übergroße Buße des unschuldigen Fürstenknaben? Muß sie nicht Befremden wecken? — Doch nicht, wenn man gelten läßt, was bei so vielen stark ausgeprägten Heiligennaturen gelten muß: daß Gottes Geist sie lenkt; daß Gottes Geist aber keineswegs alle Unebenheiten der Natur vorerst abschleift. Sodann: Die Strengheiten unseres Heiligen stehen keineswegs ohne Zusammenhang mit seiner engelgleichen Reinheit. Er war frei von fleischlichen Anreizen. Ein seltener Gnadenvorzug. Aber wäre er es geblieben ohne seine harte Selbstzucht? Der psychologische und der Gnadenzusammenhang beider wird auch vor aller Überlegung dem reinen Empfinden des Knaben aufgegangen sein. Und dieses harte Bemühen, die Seele zu umzäunen, noch vor aller eigentlichen Versuchung, ist Vorbild im tiefsten Sinn. Weise Jugendseelsorge betont, wie wichtig es sei, gleich dem ersten Reiz zur Sünde in starker Abwehr zuvorzukommen. Angriffsweise Verteidigung! Sie betont auch das Gesetz der Einheitsfront. Nicht nur, wo der Feind gerade einsetzt, sondern jede siegreiche Handlung an einem Punkt stärkt die ganze Stellung. Das ist Kampf gegen den Feind der Seele nach strategischen Rücksichten. Und dieser Kampf wurde von Aloisius mit unerbittlicher Zähigkeit geführt. Wenn seine Kraft den schwachen Jüngling beschämt — nun, brennende Scham stört die eigene träge Feigheit aus ihren Winkeln auf. Das ist nicht die geringste psychologische Wirkung, die vom Vorbild ausstrahlt.

Wir haben mehr die psychologischen Momente unserer Frage betont. Ihre Richtigkeit hat die Geschichte anerkannt. Tausende und aber Tausende von christlichen Jünglingen haben sich bei ihrem Patron Mut und Begeisterung für ihr Tugendringen geholt. Die Aloisiusverehrung ist kein zu übersehender Zug im Bilde der neuzeitlichen Frömmigkeit in der Kirche. Und da drängt sich doch an diese geschichtliche Tatsache die Frage heran: Beruht diese auffällige und segensreiche Verehrung nur auf äußerlichen Ursachen; erklärt sie sich hinreichend aus der begreiflichen Werbearbeit der Gesellschaft Jesu für ihren heiligen Jünger, zumal zu den Zeiten, wo sie ausschlaggebenden Einfluß auf die katholische studierende Jugend besaß? Oder gilt nicht auch hier: Vox populi vox Dei? Und diese Stimme des Volkes wurde in bedeutsamster Weise von der kirchlichen

Autorität aufgenommen und bestätigt. Unter den Kundgebungen der Päpste sei nur an die ganz persönlichen Worte Leos XIII. in der Jubiläumsenzyklika zum 300jährigen Todestag des Heiligen erinnert.

Trägt nicht die ganze Fragestellung des P. Menge ein klein wenig einen zu nüchtern-vernünftelnden, fast möchte man sagen: natürlich-demokratischen Gedanken in ein Gebiet, wo andere Maße gelten?

Ernst Böminghaus S. J.

Zwischen Glauben und Unglauben.

Gibt es denn Zwischenstufen, die in stetigem Übergang zwischen dem Glauben und Unglauben liegen? Ist es nicht ein schroffes Entweder—Oder, das diese beiden seelischen Zustände scheidet? Die Logik allerdings will nur dieses Entweder—Oder kennen und demgemäß die Menschen in Gläubige und Ungläubige einteilen. Aber die psychischen Wirklichkeiten, die wir in ihrer unbegrenzten Vielgestaltigkeit immer mehr kennenlernen, je sorgsamer wir das seelische Leben einzelner konkreter Menschen beobachten und belauschen, gestatten uns immer weniger, mit festen, starren Einteilungen und Klassenbezeichnungen an die Menschen heranzutreten. Das menschliche Seelenleben ist ewig fließend, wogend, beständig neu werdend. Und so weit auseinanderliegende Kategorien wie gläubig und ungläubig, gut und böse stellen höchstens die Pole dar, zwischen denen das innere Meer hin und her flutet. Innerhalb dieser äußersten Grenzen hat jeder Mensch seine besondere Stelle, die sich niemals ganz deckt mit der seelischen Lage eines andern Menschen. Aber auch diese ihre Lage behält keine Seele in unveränderlichem Beharren bei; sie ist vielmehr beständig im Wandern begriffen. Jeder ihrer Tage und jedes ihrer Jahre hat seine besondern Gezeiten, und über diese schnell wechselnden Ebben und Fluten schiebt sich noch eine besondere Bewegung, die fast unmerklich langsam durch das ganze Leben hinschwingt.

Von einer solchen, ein ganzes Menschenleben ausfüllenden Schwingung erzählt das neue Buch von August Messer [1], das er im Obertitel „Glauben und Wissen" genannt hat, weil er selbst dieses Problem als die Kernfrage seines religiösen Lebens und Suchens empfand. Aber die eigentliche Bedeutung des Buches, die ihm unser Interesse gewinnt, liegt in dem Untertitel: „Die Geschichte einer inneren Entwicklung". In der Tat bietet das Buch in hellseherischer Klarheit und in typischer Prägung das Bild einer Seelenbewegung, die vom Kinderglauben eines katholischen Knaben zum materialistischen Bekenntnis und wieder zurück zu einem Idealismus der Lebensanschauung führt, der dem Katholizismus näher und näher kommt. In 16 Briefen, die an eine Freundin gerichtet sind, aber wenig persönliche Noten enthalten, wird diese Pendelbewegung, oder besser gesagt diese aufwärtsführende, noch unvollendete Schraubenwindung gezeichnet. Zwölf Jahre später wird dieser erste Teil des Buches ergänzt durch vier weitere Briefe an die gleiche Freundin, die inzwischen des Suchenden Gattin geworden ist. Dieser

[1] München 1919, Reinhardt.

Nachtrag ist aber insofern zu früh gekommen, als die innere Entwicklung in diesen 12 Jahren nicht nur nicht zum Abschluß gekommen ist, sondern nicht einmal merkliche Fortschritte gemacht hat.

Die Entwicklung dieser religiös und philosophisch stark veranlagten Seele beginnt mit einem strenggläubigen Katholizismus, der auch in eifriger religiöser Betätigung, in Gebet, Gottesdienst und Sakramentenempfang sich kundtut, aber doch nicht frei ist von schweren inneren Hemmungen; besonders der Furchtgedanke spielt darin eine überwiegend große Rolle; auch fehlt es bei zunehmender Altersreife und Lebenskunde an entsprechender innerer Fortbildung des gläubigen Erkennens. Ein erleuchteter und seelenkundiger Lehrer oder Seelenführer hätte dieser jungen, gutwilligen Seele viele unfruchtbare Kämpfe und ermüdende Umwege ersparen können. Die inneren Erfahrungen, die der junge Mann während seiner Akademiker- und Militärzeit machte, unterscheiden sich nicht wesentlich von den Kämpfen, die heute wohl jeder katholische Student von ähnlichen Erziehungs- und Charakteranlagen durchzumachen hat: Glaubenszweifel und deren mehr oder minder zielsichere und zweckdienliche Behandlung, ein schwankendes Ringen mit den entgegengesetzten Einflüssen von Menschen und Büchern, der tatsächlichen Lebensführung und der überkommenen Lebensanschauung und religiösen Praxis.

In den ersten Jahren der Berufstätigkeit trat nun ein äußeres Mißgeschick persönlicher Art ein, das verdüsternd und drückend auf die Seele wirkte und vor ihrem entsetzten Blick das ungeheure Problem des Weltübels wie ein riesengroßes Gespenst erstehen ließ. Dem Eindruck dieses Weltschauders war der unentwickelte, in Kindheitsvorstellungen steckengebliebene Gottesbegriff des jungen Mannes nicht gewachsen: sein Gottesglaube versank wie ein schwerer Stein und zog in unaufhaltsamer Folge ein Stück des Lebensidealismus ums andere nach sich. Die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise in materialistischer Verallgemeinerung gewann einseitig überragenden Einfluß und veränderte von Grund aus die ganze innere Welt der Wertschätzungen sowie der Anschauungen von Religion und Lebenszwecken. Als letztes Opfer des materialistischen Ansturmes fiel der Glaube an die Willensfreiheit und damit der Glaube an das Gute und an das Ideal selber. Aber es war das letzte, weil das gewalttätigste Opfer, das der Materialismus verlangte, und nun endlich erhob sich die Seele mit ihren eigenen, innersten und besten Kräften zu erfolgreicher Gegenwehr; es begann die rückläufige Bewegung, und der noch unzerstörte Rest sittlichen Glaubens und Strebens bildete die Grundlage des religiösen Neubaus. Alle die ethischen Grundfragen, die Messer neuerdings in seiner „Ethik“ im Rahmen eines Lehrbuches dargestellt hat, erschienen ihm damals zuerst in der Blutfarbe eigensten persönlichen Lebens und Suchens. Seine ringende Seele erwachte zunächst zu gesunder Kritik an dem Naturalismus, dieser Kinderkrankheit des modernen, von Naturwissenschaft berauschten Geistes. Der erste Ertrag dieser Kritik war der neugewonnene Glaube an die sittliche Freiheit, und die entschiedene Hinwendung zum ethischen Idealismus, diesem unveräußerlichen und kostbaren Bestande in jeder wahren Religiosität. Sinn und Ziel des Daseins begannen nun wieder in neuem Morgenlichte aufzuglänzen,

und ein schimmernder Weg zu Gott zurück, ja selbst heim zur katholischen Kirche hob sich aus dem Chaos des jahrelangen Verlierens und Suchens. Die Erwägungen, die ihm einstmals den Gottesglauben zerstört hatten, konnten ihm nun keinen Anspruch mehr auf objektive Gültigkeit machen. Mochten auf dem neuen Weg auch noch tiefe Schatten und Dämmerungen liegen, er erschien doch deutlich genug und schon im voraus namenlos beglückend; beseligend wie ein verlorenes und nach langer schmerzlicher Entbehrung neu erstehendes Paradies: „Und noch einen andern Verlust hat die Abkehr von der Religion mir gebracht. Meine Lebensstimmung trägt seitdem — das kann ich mir nicht verhehlen — den Charakter der Resignation, der stillen Trauer. Auch wenn ich mich zu dem Entschluß aufraffe, meinem Leben durch pflichtmäßige Arbeit Wert und Sinn zu verleihen, so krampft sich mir doch das Herz zusammen, wenn ich mir zu gleicher Zeit sagen soll, all dein Hoffen auf Glück und Seligkeit, das, wenn nicht hier, so doch in einem Jenseits sich erfüllen sollte, ist eitel. Mag das Glücksstreben an sich *sittlich* wertlos sein, noch immer scheint mir die religiöse Vorstellung, die das höchste Gut in einer Vereinigung der sittlichen Läuterung *und* der Beseligung sieht, als diejenige, die allein mich *vollkommen* befriedigen würde. Hätte ich wieder die feste Hoffnung darauf, dann würde ich auch wohl wieder innerlich freudiger und lebensmutiger werden, ich würde nicht so sorglich bedacht sein, die irdischen Leiden zu meiden und ein kümmerliches Glück mir *hier* aufzubauen. Das immer deutlicher werdende Bewußtsein des raschen Verfliegens der Lebenszeit und das natürliche Grausen vor dem unabwendbar nahenden Tode würden wohl ihre Schärfe verlieren."

Von nun aber scheint die innere Bewegung immer langsamer zu werden, ja selbst zu stocken und wieder abzubröckeln. Der gelehrte Philosoph wagt sich nun doch keinem andern Führer mehr anzuvertrauen als seinem methodischen Denken, und so werden seine Schritte zaghaft tastend und schier ängstlich vorsichtig. Es kommt nun freilich zu bedeutungsvollen Auseinandersetzungen mit Kant und zu einem siegreich geführten Kampf um einen neuen erkenntnistheoretischen Realismus und um eine neue, auf Erfahrungswissenschaft begründete Metaphysik. Aber dieses mühselige Stück Arbeit, so wichtig und ansehnlich es auch ist, kann doch nicht zu einem saubern Ende und Ergebnis der religiösen Entwicklung führen, weil es in unendlich vielen und kleinen Graden endlos an ein Ziel heranführt, das nur durch eine Art Integration, durch einen herzhaften Schritt über alle unendlich besondern Spezialfragen hinaus erreicht werden kann. Zu einem solchen Schritt ladet den verlangenden Geist die neuromantische Intuitionsphilosophie (Bergson); aber sie ist eine Täuschung, wie der scharfsichtige Erkenntnistheoretiker erkennt. Was er aber noch nicht weiß, ist dies: jener Schritt ist überhaupt innerhalb der Grenzen des immer nur auf das eigene Denken angewiesenen Individuums schwer möglich; er bedarf der Hand einer überindividuellen Autorität, die allerdings, um in sittlicher Weise ergriffen werden zu können, sich letztlich auf Gottes Offenbarung stützen muß.

Die katholische Kirche erweist sich mit genügenden Vernunftgründen als diese Autorität; aber August Messer kann sich nicht entschließen, sich ihr hinzugeben;

der vorwiegend philosophische und metaphysische Charakter seines Arbeitsgebietes hat ihn bislang verhindert, die geschichtliche Begründung der kirchlichen Autorität ins Auge zu fassen. Sodann hat der Kampf Pius' X. gegen den Modernismus ihn verwirrt und erschreckt. Er ist eben noch nicht zu jener geistigen Einstellung gelangt, die allein den Glauben ermöglicht und sichert; immer noch läßt er seine eigene „wissenschaftliche" Einsicht, die doch immer nur individuell begrenzt, zufällig und zeitgeschichtlich sein kann, die entscheidende Richterrolle spielen gegenüber den Lehren der Kirche im ganzen wie im einzelnen; der Gläubige hingegen setzt, allerdings nach reiflicher, vernunftgemäßer Prüfung des Gesamtanspruches der Kirche, aber schließlich doch mit entschlossener Willenstat die kirchliche Entscheidung als letzte und höchste Instanz über alle eigenen Erkenntnisse. Er leistet damit eine ähnliche übervernünftige Anerkennung der Kirche gegenüber, wie sie Messer in der absoluten Wertschätzung des Sittlichen als notwendig erwiesen und selber aufgebracht hat. Diesen selben Schritt noch einmal, der Kirche gegenüber, wenn auch auf anderer Vernunftgrundlage zu tun, hat er noch nicht vermocht, und deshalb ist seine innere Entwicklung zuletzt etwas unsicher und brüchig geworden. Es läßt sich eine gewisse geistige Zaghaftigkeit und ein gefühlsmäßiges Schwanken nicht verkennen, das zum Teil allerdings auch als Ermüdung begreiflich ist nach den langen Wegen und Rückwegen, die er gehen mußte. Immerhin aber liegt darin ein Zeichen, daß August Messers innere Entwicklung noch nicht ausgereift ist. Als letztes Ergebnis glaubt er den Satz erkämpft zu haben: „Wissen vom Wirklichen und Glaube an Werte und unsere Freiheit — das ist meine Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben." Dieses Ergebnis ist tatsächlich reiner Gewinn, aber doch noch lange nicht die letzte Antwort auf die Rätselfragen des Lebens, so wenig wie die früheren Erkenntnisse seiner Jugend- und Mannesjahre. Sein Pilgerweg ist noch nicht ans Ziel gekommen.

Peter Lippert S. J.

Heimweh.

Das Heimweh nach dem Vaterhaus, die Sehnsucht nach der verschmähten Mutterkirche regt sich jetzt mehrfach unter unsern getrennten Brüdern. Das ist begreiflich. Gewisse katholisierende Neigungen waren ja immer schon vorhanden. „Katholisch müssen wir doch alle wieder werden", meinte schon im Jahre 1857 der Mitbegründer des Deutschen Reiches, Moltke (s. diese Zeitschr. 91 [1916], 490). Seitdem ist die Würdigung des katholischen Glaubens und der wertvollen Gnadengüter, die man mit dem Abfall von der „alten Kirche" verscherzt hat, auf jener Seite beständig im Wachsen gewesen, und der Gedanke, daß alle wieder eins werden möchten (ut omnes unum), will nicht mehr einschlafen. Einen warmen und beredten Ausdruck hat dieser Gedanke unlängst in der von uns besprochenen Schrift des Pfarrers A. Löwentraut von Eulo in der Lausitz (s. diese Zeitschr. 94 [März 1918], 636) gefunden. Was jedoch noch lauteres Zeugnis ablegt für die Tatsache, daß der Boden in der protestantischen Welt gut vorbereitet sein muß für solche Pläne der Heimkehr, das ist die Nachricht, daß das

protestantische königliche Konsistorium von Berlin sich bewogen fühlte, die Schrift Löwentrauts nicht nur zu verbieten, sondern zu vernichten. Der inzwischen leider verstorbene geistliche Rat Max Steigenberger fügt nämlich einer Rezension des genannten Büchleins, die er in dem Mergentheimer „Magazin für volkstümliche Apologetik" (1918, Nr. 8/9, S. 186) veröffentlicht hat, die vielsagende Anmerkung bei:

„Während diese Rezension gedruckt wurde, erfahren wir, daß Löwentraut seine Schrift auf Anordnung des Konsistoriums zu Berlin aus dem Buchhandel zurückziehen und deren Typen vernichten lassen mußte."

Auf Grund guter Anhaltspunkte können wir die Nachricht als wahr verbürgen.

Merkwürdig! In dem Jubeljahr 1917 durften ungezählte Theologen der Landeskirchen alle möglichen und auch einige unmöglichen Pläne, Ideen, Bekenntnisse und Wünsche zur Reform und Neubelebung des reformatorischen Christentums drucken lassen, Bekenntnisse und Vorschläge, die mitunter wenig oder gar nichts Evangelisches und Christliches mehr an sich hatten. Man hat nichts davon gehört, daß auch nur einem von ihnen ein Tadel oder eine Strafe von seiner vorgesetzten Kirchengewalt verabreicht worden sei. Löwentraut allein mußte büßen; denn er hatte die Verwegenheit, den einfachsten, geradesten, wahrhaft selbstverständlichen Schluß aus den von allen Kritikern beklagten Zuständen zu ziehen und dem verirrten und verlorenen Sohne die Rückkehr ins Vaterhaus anzuraten! Wie groß muß doch die Angst sein, das Heimweh möchte schließlich bei einigen guten Seelen von der Stufe willenlosen Sehnens zu einem männlichen Entschluß ausreifen, und dem allgemein zugestandenen Vordersatz: „Die Spaltung war und ist unser Unglück" möchte der Nachsatz folgen: „Also schließen wir den Spalt und kehren wir zur verlorenen Einheit zurück!"

Nun ist ja jenes Konsistorium selbst kurz nach seiner Rettungstat ein Opfer der Ereignisse geworden, und die Abdankung des obersten Landesbischofs hat auch ihm die Grundlage seiner Befugnisse entzogen. Gleichzeitig stellt die bevorstehende Trennung der Landeskirche vom Staat an alle Protestanten immer lauter die Frage: Was jetzt?

Sollte das nicht für Herrn Pfarrer Löwentraut der gottgewollte Augenblick sein, um das schöne Büchlein „Eine heilige allgemeine Kirche" in zeitgemäßer Umformung neu aufzulegen? Der Ruf nach Eintracht und Zusammenschluß und nach Rückkehr ins Vaterhaus kann jetzt nicht laut und oft genug erhoben werden. **Matthias Reichmann** S. J.

Kommunistische Kunst.

Nun haben wir also, wie es scheint, die langersehnte große Kunst unserer Zeit, die große Kunst, die aus dem Gesamtwillen eines ganzen Volkes hervorgeht, Arm und Reich, Gelehrt und Ungelehrt mit ihren milden Strahlen beglückt. Bisher mußten weite Volkskreise im Dunkel stehen und den warmen Sonnenschein schmerzlich entbehren. Denn die Kunst des Expressionismus konnte man nach allem, was man von ihrer Entstehung und ihrer Verbreitung wußte, nur als die Kunst

intellektueller Schichten auffassen, nicht der Intelligenz schlechthin, sondern jenes Teiles derselben, der, des groben Materialismus übersatt, Geist und Seele in Schwingung setzte, deren Wellenbewegung nicht zu unserem christlichen Gott hinwallte, sondern in unbestimmte, außersinnliche Sphären.

Das ist über Nacht anders geworden. Die ausgesprochenste Herrenkunst ist auch die Kunst der Proletarier geworden, nicht durch ihre innere Werbekraft, sondern auf dem bequemen Weg der Diktatur.

Es ist wirklich und wörtlich über Nacht so gekommen. München hat das große Wunder erlebt. In der Nacht vom 6. zum 7. April schliefen wir nichtsahnend in die erste Räterepublik hinüber. Am Morgen fanden wir überall Leichen. Totgeschlagen war der freie Gedanke, das freie Wort, die freie Presse, die freie Wissenschaft und die freie Kunst. Was der Mensch in Zukunft für wahr und schön halten sollte, welche Freiheit die wirkliche Freiheit war, wurde von Räten aller Art vorgeschrieben. Wer sich muckste, bekam den Knüppel. Die ihren rechtmäßigen Besitzern und Leitern entrissenen Tageszeitungen schütteten eine Flut revolutionärer Programme aus. Auch die neue Kunst hielt am Morgen des 9. April mit roter Armbinde ihre schmetternde Antrittsrede und erläuterte sie durch Bilder, durch Holzschnitte eines Alois Wach, die allerdings eine noch klarere Sprache redeten als der bombastische Wortschwall eines Dr. Ludwig Coellen und des Aktionsausschusses revolutionärer Künstler Münchens drum herum [1].

Es mag anerkannt werden, daß diese Bilder noch lange nicht das Schlechteste sind, was uns das letzte Jahrzehnt an Kunst beschert hat, auch noch lange nicht das Verrückteste und Verzerrteste; daß die Holzschnittechnik nicht einmal ungeschickt ist und ob ihrer Materialgerechtigkeit gewiß nicht in Gefahr kommt, etwa mit einem Kupferstich oder einer Radierung verwechselt zu werden. Aber die Formen sind doch derart roh herausgehämmert — die Sonne z. B. gleicht aufs Haar einem Mühlrad —, daß es schwer wird, bei Proletariermassen Begeisterungsfähigkeit für solche Kunst vorauszusetzen. Es ist Programmkunst im Sinne von Programmusik, d. h. sie will Gedanken ausdrücken, die ohne Begleittext nicht verständlich sind. Darum die Unterschriften: „Arbeitende Brüder, die Sonne unserer Zeit ist aufgegangen", „Bauern, gedenkt unserer Frauen und Kinder", „Alle Nahrung für das werktätige Volk", „Verbot der Kinderarbeit". Ohne diese Unterschriften wären es einfach Vexierbilder, und auf die Frage nach Sinn und Bedeutung würde man tausend verschiedene Antworten erhalten.

Der Bourgeois, der in den Tagen der Räterepublik in Zeitungsartikeln und öffentlichen Anschlägen die geistige Hundepeitsche fühlen mußte, schüttelte verständnislos sein unweises Haupt über diese Proletarierkunst; er tat es zwischen seinen vier Wänden, denn wer öffentlich sein Haupt schüttelte über irgendeine Errungenschaft der Räteregierung, setzte sich der Gefahr aus, vors Revolutionstribunal geschleppt und berufungslos abgeurteilt zu werden. Um so freudiger wird also doch wohl der Proletarier diese Kunstgebilde begrüßt und als Erlöser geistiger Not gepriesen haben. Denn aus seiner Geistesstimmung sollen sie ja herausgewachsen

[1] Münchener Neueste Nachrichten Nr. 161 vom 9. April.

sein, und er mußte darin Fleisch von seinem Fleisch erkennen. Wie die neue Kunst der Weltrevolution zujubelt[1], und wie die Künstlergeneration der Expressionisten politisch werden mußte, und zwar sozialistisch-revolutionär[2], so mußten auch die sozialistisch-revolutionären Genossen den neuen Kunstausdruck als den ihrigen empfinden. Der Schluß scheint bindend. Der Kunsthimmel, bislang ein Vorrecht der Besitzenden, sollte sich auch der arbeitenden Klasse erschließen. „Aber noch eine kleine Weile, und ein weißes, warmes Licht legt sich auf euch, und ihr findet euch selbst wieder wie die Türen eurer Wohnungen bei Nacht.“[3] Keine üble Prophetie für die Stadt der guten und starken Biere!

Aber siehe da: die Arbeitermasse wollte das ihm unterschobene Kind der neuen Kunst nicht als eigenes anerkennen. „Die Urteile, die ich in proletarischen Kreisen (über die Holzschnitte Alois Wachs) vernommen habe, waren sehr entmutigend für die neue Richtung.“ So schreibt einer, der es wissen muß, Hermann Eßwein in der „Münchner Post“ vom 29. April. Und seine Erklärung der Tatsache? „Der Proletarier ist ein Anfang, der Expressionismus aber, wie er in Mittel-, Ost- und Südosteuropa die tagesmodische Massenerscheinung der Kunst war, ist ein Ende. Er ist die flimmernde, zuckende Aureole der untergehenden großkapitalistischen Schicht, eine durch und durch dekadent-bürgerliche Erscheinung, trotz der rührenden Proletariergestalt Vinzent van Goghs. Der Expressionismus ist, vielleicht sagt man jetzt richtiger, er war die Kunst des internationalen Elegant, des Dandy, des Boulevardiers, ein letztes, oft bestrickend schönes Auffunkeln im Zersetzungsmoder der gallisch-romanischen Kulturwelt, die in ihren großkapitalistischen Sünden innerlich weit morscher ist als die unsere.... Der Proletarier, scheint mir, hat einstweilen noch Bedarf an viel einfacheren, unverwürzten Bildungsmitteln.“

Aus dem Münchener Brief der Leipziger „Kunstchronik“ (Nr. 27 vom 18. April) erfahren wir, daß Alois Wach, der Verfertiger der Holzschnitte, ein theosophischer Glaubensbruder Stanislaus Stückgolds ist, dessen Name auch den Aktionsausschuß revolutionärer Künstler Münchens schmückt. Unsern Lesern ist Stückgold bereits aus dem Aufsatz „Vom Expressionismus“ (Stimmen der Zeit, 95. Band 1918) bekannt. Der Fall ist lehrreich, weil er die Fäden bloßlegt, die von der Theosophie zur Revolution führen. Erstere ist ja auch nichts anderes als eine grundstürzende Revolution auf geistigem Gebiete, also eine Schwester der politischen und sozialen Revolution. Auch der Verfasser dieses Münchener Briefes bestätigt, daß die Holzschnitte des Herrn Wach „gerade von den Arbeitern, welche man jetzt mit Kunst füttern will, als förmliche Verhöhnung aufgefaßt wurden“. Es sei Tatsache, daß sich deswegen Arbeiter bei dem Volksaufklärungs-Bevollmächtigen Herrn Landauer beschwert hätten.

Doch wozu hat man die Macht? Wie hat man es seinerzeit Wilhelm II. verübelt, als er die Grenzen der wahren Kunst festzulegen suchte und dabei sicht-

[1] Dr. Coellen in den Münchener Neuesten Nachrichten Nr. 161 vom 9. April.

[2] Dr. Richard Fischer ebenda Nr. 168 vom 12./13. April.

[3] Ernst Hoferichter in dem Artikel „Proletariat — Kunst — Theater“, ebenda Nr. 164 vom 10. April.

lich seinen eigenen Geschmack als Norm betrachtete! Unsere heutigen Diktatoren, die andere so scharf zu tadeln wissen, sprechen noch viel autoritativer, zwingender. Überhaupt, was sie an der alten Regierung so heftig angriffen, machen sie getreulich nach, nur noch kantiger und eckiger. Sie haben den Militarismus bekämpft und bewaffnen die Arbeiter; sie haben sich gegen Ausnahmsgesetze gewehrt und wollen die Bürgerschaft knebeln; den Imperialismus von oben wandeln sie in einen Imperialismus von unten; an Stelle der bürgerlichen Polizei errichten sie ihre Schutztrupps; ihr Haß gegen frühere Gewaltmaßregeln wurde zum unerträglichen Terror; und sie, die keine, auch noch so leichte Fessel der Zensur ertragen wollten, binden allen den Mund zu, die nicht so reden wollen wie sie.

Und die Kunst? „Sie ist rein zu halten von den leeren, überflüssigen, viel zu vielen schlechten und verseuchenden Erzeugnissen der alten Gesellschaft", und „nur der Künstler hat Bestand und Recht, der sich dieser verpflichtungsreichen Rolle (nämlich der neuen Gesellschaft zu dienen) bewußt ist." So der Aktionsausschuß revolutionärer Künstler Münchens[1]. Derselbe Aktionsausschuß veröffentlicht einen Aufruf russischer Künstler an die deutschen Kollegen, dem er begeistert zustimmt[2]. Dieser Aufruf beginnt mit den Sätzen: „Die neue russische Regierung hat alle jungen schöpferischen Kräfte zur Gründung eines neuen Lebens herangezogen und die staatliche Leitung in Sachen der Kunst den neuen Strömungen anvertraut. Denn nur das neue Schaffen, das kurz vor den Welterschütterungen entstanden ist, kann mit dem Rhythmus des neu sich bildenden Lebens im Einklang stehen."

Nun ist die ganze Herrlichkeit des deutschen Bolschewismus vorläufig wieder zu Ende, über Nacht zusammengebrochen, wie sie über Nacht gekommen ist. Unterdessen wird der revolutionäre Gärungsstoff des Expressionismus weiterarbeiten. Mag es auch tausendmal richtig sein, daß die große Masse mit dieser Kunst nichts anzufangen weiß, daß sie vielmehr eine Erscheinung der dekadenten bürgerlichen Intelligenz ist, die neuen Revolutionen haben uns alle gezeigt, daß sich ihre fanatischen Führer gerade aus diesen Kreisen bilden. Und aufgepeitscht werden sie durch ihre Kunst. So harmlos, ja lächerlich uns diese oft scheinen mag in ihren Formen, so gefährlich ist sie in ihren Wirkungen.

[1] Münchener Neueste Nachrichten Nr. 161 vom 9. April.

[2] Ebd. Nr. 162 vom 9. April.

Josef Kreitmaier S. J.



Begründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., R. v. Nostitz-Rieneck S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J., O. Zimmermann S. J.

Verlag: Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich-Ungarn: B. Herder Verlag, Wien I, Wollzeile 33).

Ein Gruß des Papstes an Deutschland.

Bei der Gedächtnisfeier der Universität Leipzig für den Fürsten Bismarck (1898) sagte Erich Marcks: „Er hat uns sein Werk vererbt als das Edelste und Teuerste, was wir als Volk heute besitzen.“ Im Nachwort „Zur Vorgeschichte des Weltkrieges“ (Berlin am 10. November 1918) schreibt Otto Hammann: „Der stolze Reichsbau des Eisernen Kanzlers liegt in Trümmern.“ Danach ist zu bemessen, wie Deutschen zumute ist. Denn selbst solche Deutsche, die Bismarcks Staatskunst nicht ohne Vorbehalt zu bewundern vermochten, sahen in der Reichseinheit edelsten und teuersten Volksbesitz. Erschien sie doch als Vorbedingung dafür, daß die Deutschen ein Volk würden, wie es Engländer, Franzosen u. a. seit Jahrhunderten sind. Wir standen auf hochragendem Gipfel und genossen ergreifende Fernsicht. Seit dem Absturz ist uns, als führten wir ein lebloses Leben, als wandelten wir mit zerschlagenen Knochen umher. Noch bittereres Leid aber als über den verlorenen Krieg empfinden gerade die Besten über den verlorenen Glauben an ihr Volk. Sie sagen, fragen und klagen: Ist das das deutsche Volk? Unser Volk? Hat der Vampir der Geld- und Genußsucht ihm das Rückenmark ausgesogen? Ist es vom Wucher zerfressen, in Unzucht vermorscht? Wie irrsinnig singt es: „Ein neues Lied, ein besseres Lied, o Freunde, will ich euch dichten: wir wollen hier auf Erden schon das Himmelreich errichten.“ Und errichtet dabei so schaurige und schmutzige Höllen, daß in Bürgerkriegen Blut fließen mußte, um sie zu löschen. Wo bleiben die Führer, denen es gegeben ist, im Unglück aufzurichten? Einem „Sursum corda“ Gehör zu schaffen, das aus der Seelenöde des Gebrochenseins emporreißt zu hoffnungsstarker Arbeit am Neubau? Eine Leuchte deutscher Wissenschaft sah weit und breit nur feige und feile Schmeichler der Pöbelherrschaft.

Die also reden, sind tiefunglückliche Männer, deren Leid man teilt; aber sie versagen sich ihrem Volk in dessen höchster Not. Ihre Verzweiflung ist lediglich ein Unglück mehr, zu allem andern. Auch diese ist wie ihr Widerspiel zu gutem Teil eine Neurose, Frucht und Folge der Hungerblockade, wie deren Sinn und Zweck. Es mag wahr sein oder nicht, daß

dem deutschen Volk es nie in seiner ereignisreichen Geschichte widerfuhr, solchen Zusammenbruch zu erleben; es mag wahr sein, daß alle Geschichte kaum ein irgendwelches Beispiel so heidnischer Rachsucht aufweist, wie es der wider das deutsche Volk gerichtete Verknechtungsfriede darstellt. Allein Völker sterben nicht jählings, und schon gar nicht das deutsche. Mag die Rachsucht eines Tigers sich weiden am täglichen, nie und nirgends dagewesenen Kindermassenmord der Hungerblockade, bis zur Ausrottung des deutschen Wesens wird er's nicht bringen, so leid es ihm tun mag.

Vor 1813 war das deutsche Volk in tiefem Elend. Nach 1815, nach großen Siegen und stolzen Erfolgen, befiel es lähmende Enttäuschung. Wie im heldenhaften Aufschwung von 1813, so hat im stillen und stetigen Aufschwung der folgenden Jahrzehnte historische Selbstbesinnung dem deutschen Volke Heil gebracht. Solch historische Selbstbesinnung ist nicht eine Frucht gelehrter Forschung, noch eine Zier höherer Bildung. Sie ist das Keimen junger Saaten in alten Furchen, in denen gleiche Saaten seit unvordenklichen Zeiten zur Reife gediehen; sie ist das Einheitsbewußtsein in der Abfolge der Geschlechter, das Fortleben der Väter in uns, durch das die Heimat uns Vaterland ist. Die historische Selbstbesinnung schließt dem Deutschen die Einsicht auf, daß er einem Volk der Arbeit angehört, einem Volk freier und freigebundener Arbeit, einem Volk der Arbeitsteilung und Betriebseinheit, der Organisation des Kulturbetriebes. Sollte es richtig sein, daß es für den Arbeitsbetrieb und die Arbeitsteilung besser veranlagt ist als für die Betriebseinheit, so ist es doch zu verständig, als daß es der Notwendigkeit und dem Nutzen wie der Führung und Leitung so der Gefolgschaft und Unterordnung sich theoretisch oder praktisch verschlösse. Haben wir doch eben erlebt, daß Gegner, erbitterte, rührige Gegner jeder Obrigkeit rasch und gründlich umlernten und einsahen, daß auch der Volksstaat ohne Obrigkeitsstaat nicht bestehen kann. Historische Selbstbesinnung läßt es den Deutschen empfinden, daß gerade die deutsche Kulturgeschichte in besonderer Weise ein Werk organisierter Arbeit ist, und mahnt das Gesamtvolk, sein Tagewerk in diesem Sinn anzugehen, in den jeweiligen Höhenlagen des Kulturlebens und erst recht in dessen wie immer trostlosen Tiefständen.

* * *

Hart dünkte es uns, zu hart empfanden wir's vielleicht, daß von nirgendsher eine menschliche Botschaft uns zukam. Bedauerliche Anbiederungsversuche erfuhren grimmige Abfuhr. Täuschende Reden fanden immer noch

Glauben. So groß war die Sehnsucht nach edel gearteter Teilnahme. Da entbot der Papst dem deutschen Volk in seiner Gesamtheit einen Gruß väterlichen Wohlwollens. Das geschah in dem an die deutschen Bischöfe gerichteten Rundschreiben zum Säkulargedächtnis des Apostels der Deutschen [1]. Man hat den Papst bei den Friedensverhandlungen zur Seite geschoben, früher schon seine Vorschläge durch die 14 Punkte zu übertrumpfen gesucht. Das maurerische Vierzehnpunktevangelium trog, betrog das deutsche Volk. Nun kommt der Papst zu uns und spricht im Namen der Mutterkirche. Man wird dessen an der Zartheit inne, mit der er an unsere Wunden rührt, an der Innigkeit, die er seinen Worten zu geben weiß. Er weist auf die Anfänge deutscher Geschichte hin, redet zu uns mit den Worten desjenigen, der das Christentum in deutschen Seelen verwurzelte, nennt Bonifatius mit dem Ausdruck eines Deutschen, Otlohs von Regensburg, unsern geistigen Vater. Und so wird man jenen wohl nennen müssen, „der mit dem Geist, der ihn beseelte, seine Schöpfung", die deutsche Kirche, „auf Jahrhunderte erfüllt hat" [2]. Und nicht bloß der deutschen Kirche, auch der deutschen Kultur ist er Urheber, Bahnbrecher, geistiger Vater gewesen. Ohne ihn kein Fortschritt, keine Bildung, kein Kaisertum, keine Nation, so urteilt ein namhafter protestantischer Gelehrter [3]. Als die eigentliche Größe des bonifatianischen Wirkens erscheint dieses, daß er ein Mann apostolischer und daher organisierter Arbeit war, der Hilfskräfte anwarb, die Arbeitsteilung vornahm und die Betriebseinheit in unentwegter Pflichttreue gewährleistete. Ist das päpstliche Schreiben eine Mahnung zu historischer Selbstbesinnung, so wird es durch das nähere Eingehen auf seinen Gegenstand ein Hinweis auf die Kulturmacht römisch-katholischer Organisation.

* * *

Der Papst spricht zu unsern Bischöfen und wendet sich ausdrücklich durch sie an uns. In finsterster Gegenwart zieht Hoffnung auf die Zukunft aus der Betrachtung der Vergangenheit ihre Nahrung. Als einen

---

[1] Epistola encyclica „In hac tanta" vom 14. Mai 1919. Der offizielle Text kam uns mit dem Juniheft der Acta Apostolicae Sedis erst in der zweiten Hälfte des Monats zu. Die Worte, auf die wir uns oben beziehen, lauten: testem amoris in vos Nostri in vestramque gentem universam paternae benevolentiae.

[2] M. Tangl, Neues Archiv 40 (1916) 743.

[3] W. Arnold, Deutsche Geschichte II, 1 (1881) 239. Das wörtliche Zitat in dieser Zeitschrift 91 (1916) 227.

in der Nacht der Zeitlage aufleuchtenden Hoffnungsstern sieht der Papst die Jahrhundertfeier des Apostels der Deutschen an. Wo alles einstürzt, steht Bonifatius' Werk in ungebrochener Festigkeit da. Der Glaube, den er predigte, ist heute noch unser Glaube. Die Glaubenssprache, die Gebetssprache, die religiöse Empfindungswelt von damals ist uns vollkommen vertraut. Deshalb redet Benedikt XV. mit den Worten zu uns, die einst vor 1200 Jahren seine Vorgänger an Bonifatius, Bonifatius an seine Vorgänger schrieb. Das sind nicht etwa bloß historische Zitate, ja nicht bloß historische Zeugnisse. Es sind Lebensmächte der Gegenwart, die heute noch leisten, was sie damals leisteten. Sie schließen das weltweite Gefüge der katholischen Kirche zu organisierter Einheit zusammen. Historische Selbstbesinnung und Gegenwartsbewußtsein decken sich da. So fest steht die Bonifatiuskirche. Vom Standpunkt historisch-kritischer Wissenschaft wie von dem katholischen Glaubens erscheint Bonifatius als Werkmeister katholischer Einheit. Er ward es durch die Überzeugung von der Hoheit des Treudienstes, von der willigen Unterordnung unter die Oberleitung der Kirche. Dem römischen Papsttum gehörte er durch verehrungsvolle Freundschaft (familiaritas) für dessen zeitliche Inhaber an, wie durch den gläubigen Sinn, der im überzeitlichen Amt die Stellvertretung des Welterlösers sah, der er in mannhaftem Gehorsam diente. Es erscheint selbstverständlich, daß der Papst Bonifatius so würdigt, wie er war.

* * *

Es ist vor drei Jahren in dieser Zeitschrift dargelegt worden[1], weshalb das Jahr 1919 vor 1916 den Vorzug beanspruchen darf, als das zwölfhundertste Gedenkjahr des Beginns der bonifatianischen Missionstätigkeit angesehen zu werden. Die erste Missionsreise nach Friesland erscheine als ein mit unzulänglichen Mitteln unternommener Versuch, so wurde dort gesagt. Der Ausgangspunkt für die zweite war Rom, war die päpstliche Sendung. Diese zweite Missionsreise währte, man kann sagen, bis zu Bonifatius' Ende als Blutzeuge, füllte sein Leben aus, schuf sein Lebenswerk. Von 719 an blieb er in ununterbrochener Verbindung mit Rom, in regem brieflichem Verkehr mit vier Päpsten, mit zweien von diesen auch in persönlichem Verkehr. Umnachtete das zuweilen aussichtslos scheinende Beginnen seine Seele, so wandte er sich dorthin, wo er den Lichtträger des Evangeliums sah, an den Apostolischen Stuhl. Seiner Auffassung des

[1] 91 (1916) 220 ff.

Apostolats entsprach nur diese Stellung zum Papst und keine andere. Das apostolische Amt, das die Welt umfängt und die Zeiten durchwaltet, war ihm wie allen gläubigen katholischen Christen eine Organisation, die Christus geschaffen, auf Arbeitsteilung und Betriebseinheit angelegt hatte. Bonifatius seinerseits hielt an der römischen Sendung fest, als wäre sie im apostolischen Dienst sein eins und alles. Die Päpste ihrerseits haben in der apostolischen Arbeitsteilung ihm von Stufe zu Stufe ansteigende Aufgaben zugewiesen. Der Stufen sind vier: Sendung, Bischofsweihe und familiaritas, die erzbischöfliche Würde, das Legatenamt.

Das Rundschreiben Benedikts XV. kennzeichnet diesen Anstieg aus den ursprünglichsten Quellen; zum Teil nach den Angaben des ältesten, nur wenige Jahre jüngeren Biographen, eines Deutschen, namens Willibald; zum Teil mit den eigenen Worten der Päpste oder ihres Legaten, des Heiligen. Diese Urkunden finden sich in einer kostbaren Sammlung, dem bonifatianischen Briefbuch, das selbst in höchst wertvollen Handschriften auf uns kam, namentlich einer Münchner Handschrift, einer Wiener und einer Karlsruher, die alle aus Mainz stammen. Es verdient bemerkt zu werden, daß Benedikts XV. Rundschreiben für seine Zitate aus dem bonifatianischen Briefbuch vorwaltend (in sechs Fällen unter acht) die Ausgabe der Monumenta Germaniae historica benutzt, wie sich aus den Briefnummern ergibt, die nur mit der Numerierung E. Dümmlers (in den M. G. h.) stimmen [1].

Wenige Jahre nach der ersten Sendung, bei seiner zweiten Romreise, erhielt Bonifatius durch Gregor II. die Bischofsweihe. Der eben erwähnte Willibald berichtet [2], daß bei diesem Anlaß Bonifatius in ein besonders enges Vertrauensverhältnis zum Heiligen Stuhl trat, das mit schwer zu übersetzendem Ausdruck als familiaritas sanctae sedis apostolicae bezeichnet wird. Ausdruck und Sache finden im bonifatianischen Briefbuch deutliche Bestätigung [3]. Benedikts XV. Rundschreiben hebt gerade dieses mit großem Nachdruck hervor, als eine ganz besondere Gunst und hohen Freundschaftserweis. Dessen Sinn und Tragweite liegt vielleicht darin,

---

[1] Es könnte auch die neueste Ausgabe, die von M. Tangl, benutzt sein, welche E. Dümmlers Numerierung beibehielt. Indes erschien diese Ausgabe erst 1916. Es dünkt mir nicht wahrscheinlich, daß sie in den Kriegszeiten in Rom bekannt wurde.

[2] Sed et familiaritatem Sanctae Sedis Apostolicae tam sibi (dem hl. Bonifatius) quam omnibus sibi subiectis ex hoc in futurum condonavit (pontifex): Ausgabe von W. Levison (1905) 30 6–8.

[3] Die Stellen bei M. Tangl (1916) 305. Sie sind in der Enzyklika zitiert.

daß Bonifatius durch die in Rom vollzogene Bischofsweihe und den damit verbundenen Diensteid die Stellung wie die eines vertrauten Hausgenossen erhielt. Da er vom Papst die Weihe empfing, legte er den nämlichen Diensteid ab wie andere vom Papst geweihte Bischöfe. In der Tat stimmt sein im Briefbuch erhaltener Diensteid mit dem im römischen Kanzleibuch[1] überlieferten wörtlich überein. Nur einen Satz dieses feststehenden Formulars, der für einen deutschen Bischof nicht angängig war, da er sich auf das Verhältnis zu Byzanz bezog, änderte Bonifatius mit Zustimmung des Papstes ab. Die Bischöfe, welche gewöhnlich vom Papst selbst geweiht wurden und für die das Diensteidformular des römischen Kanzleibuches bestimmt ist, waren mittel- und süditalische Bischöfe. Bonifatius wäre sonach in das nämliche Verhältnis zum Papst getreten wie die am unmittelbarsten dem Papst verbundenen Bischöfe, die zum römischen Metropolitansprengel gehörten. Im Vergleich mit andern Bischöfen ferner Sitze erschien Bonifatius wie ein Hausgenosse des römischen Bischofs, ein Verhältnis, in das auch seine Hilfskräfte einbezogen wurden.

Bonifatius' Wirken in Hessen, Thüringen, Ostfranken zog immer weitere Kreise, fand immer reichere Erfolge. Er wurde Erzbischof und stieg endlich zur Würde eines päpstlichen Legaten empor[2]. Das damit verbundene Amt ließ seine große organisatorische Begabung erst voll und ganz zur Geltung kommen. Denn nun folgte die Abgrenzung der alten und neuen Bischofssprengel Süd- und Mitteldeutschlands und deren Einordnung in höhere Kirchenverbände. Nun folgten in einem Jahrfünft vier Synoden aufeinander, in denen das wirksamste Mittel, Genossenschaften und Organisationen leistungsfähig zu erhalten, Anwendung fand: wiederkehrende Versammlungen mit ihren Beratungen und Beschlüssen. Als päpst-

---

[1] Dieses Kanzleibuch ist der Liber diurnus romanorum Pontificum. Dessen zur Zeit bester Kenner, unser Mitarbeiter P. W. Peitz, hat einen Teil der Ergebnisse seiner Forschungen in dieser Zeitschrift 94 (1918) 486—496 für weitere Kreise dargelegt.

[2] Bonifatius nennt sich selbst legatus Germanicus [Romanae Ecclesiae] oder ähnlich in den Briefüberschriften (Adressen) der Briefe: 46 [Ausgabe von M. Tangl $74^{26\ 27}$], 65 [137^{8}], 73 [146^{26}], 75 [157^{1}], 78 [161^{28}], 86 [192^{1}], 91 [206 207], 109 [234 235 legatus vel missus Germanicus cath. et apost. Rom. Eccl.]. Er beruft sich auf sein Legatenamt in den Brieftexten 41 [66^{12}], 50 [81^{12} und 83^{9}], 67 [140^{1}], 108 [234^{9}]. In Briefen an Bonifatius u. a., und zwar in denen der Päpste, wechselt die Erwähnung der Legation mit dem Ausdruck vice nostra, einem Ausdruck, der auf das vice sacra der altrömischen Kaiserkanzlei zurückgeht. Ep. 80 82 90; ep. 26 58 60, missus beati Petri ep. 56.

licher Legat von Germanien hat Bonifatius sein Lebenswerk vollendet und der deutschen Kirche den Anschluß an die Weltkirche durch den Anschluß an Rom als teuerstes Erbe vermacht. Mit vollstem Recht weist das päpstliche Rundschreiben darauf hin, daß von Bonifatius' Legatenamt die große Geschichte der deutschen Kirche und der deutschen Kultur ihren Ausgang nahm.

In Deutschlands schwerster Zeit und tiefster Not hat der Papst unser gedacht. Seine Mahnung zu historischer Selbstbesinnung möge ein Sursum corda sein, das Hoffnungen belebt und zur Arbeit ruft:

Zur Arbeit, die da nützt und nährt
Und vorwärts trägt der Menschheit Fahnen.

Robert von Nostitz-Rieneck S. J.

Die deutschen Sozialisierungsgesetze.

Das Wirtschaftsleben unseres Volkes steht nun seit dreiviertel Jahren unter dem Zeichen der Sozialisierung. Weiteste Kreise des Volkes verlangen ungestüm nach deren Durchführung; kleinere, aber lebenswichtige Volksteile sehen ihr mit Bangen entgegen. Klarheit über das, was man erhofft oder was man befürchtet, herrscht auf keiner Seite. Denn das Verlangen nach Sozialisierung ist nicht begleitet von einem wohlüberlegten und klaren Plan an die Öffentlichkeit getreten. Es ist vielmehr die Frucht einer sorglosen Agitation. Sorglos nennen wir dieselbe, weil sie ihr Endziel noch ferne wähnte und darum die Aufstellung eines sofort auszuführenden und ausführbaren Planes über der zersetzenden Agitationsarbeit versäumt hat.

So war, als der Ausbruch der politischen Revolution die soziale Revolution mit emporriß, nichts vorbereitet. Man mußte erst die theoretischen Begriffe an das praktische Leben einigermaßen anzupassen versuchen. Es wurde März 1919, bis endlich ein erstes greifbares Ergebnis vorlag. Die Entwürfe eines Sozialisierungsgesetzes und eines Gesetzes über die Regelung der Kohlenwirtschaft wurden eingebracht und bereits am 13. März von der Nationalversammlung in dritter Lesung angenommen. Schon im April folgten die Entwürfe betreffend Regelung der Kaliwirtschaft und der Einführung des Rätesystems in die Reichsverfassung. Einige Wochen später wurde der Entwurf eines Gesetzes über Betriebsräte der Öffentlichkeit übergeben. Zur gleichen Zeit etwa drang der umfassende Vorschlag des Reichswirtschaftsministeriums zur Einführung der gebundenen Planwirtschaft in die Öffentlichkeit. Ihm ist ein Entwurf zu einem Gesetz über den Arbeitsfrieden angeschlossen.

Diese Gesetze und Entwürfe bieten bereits ein ziemlich klares Bild dessen, was in den nächsten Zeiten für die Organisation unseres Wirtschaftslebens geplant ist. Es ist selbstverständlich, daß bei den immer noch unsichern Verhältnissen selbst von der allernächsten Zukunft immer nur mit entsprechendem Vorbehalt gesprochen werden kann.

I.

Die erste große Vorlage war das Sozialisierungsgesetz. Es wurde am 7. März 1919 durch den Reichswirtschaftsminister Wissell in der Nationalversammlung eingebracht. Den Hintergrund dieses Gesetzes bilden unbestreitbar die Berliner Straßenkämpfe des März und die Unruhen in Mitteldeutschland. Wennschon man dies bei der Einbringung nicht wahrhaben wollte, so wurde es doch später auf dem sozialdemokratischen Parteitag von Wissell selbst bestätigt. Es erklärt sich daraus wohl auch die ungewöhnlich starke Betonung der revolutionären Neugestaltung, die im Rahmen eines doch nicht nur aus Revolutionären gebildeten Ministeriums auffallen muß. Ebenso wird hierdurch die große Eile in der Erledigung des Gesetzes verständlich; denn schon am 13. März war die Ausschußberatung und die zweite und dritte Lesung in der Volksversammlung beendet.

Inhaltlich beschränkt sich das Gesetz darauf, einen Rahmen zu geben, innerhalb dessen dann durch Einzelgesetze nähere Bestimmungen getroffen werden können. Das Gesetz selbst stellt nur Grundsätze auf und ermächtigt das Reich, durch neue Spezialgesetze hiernach zu verfahren.

Entgegen den landläufigen Vorstellungen von einem Sozialisierungsgesetze enthält der erste Teil des Gesetzes Grundsätze über die persönliche Arbeit und Arbeitskraft:

§ 1. Jeder Deutsche hat unbeschadet seiner persönlichen Freiheit die sittliche Pflicht, seine geistigen und körperlichen Kräfte so zu betätigen, wie es das Wohl der Gesamtheit erfordert.

Die Arbeitskraft als höchstes wirtschaftliches Gut steht unter dem besondern Schutze des Reiches. Jedem Deutschen soll die Möglichkeit gegeben werden, durch wirtschaftliche Arbeit seinen Unterhalt zu erwerben. Soweit ihm Arbeitsgelegenheit nicht nachgewiesen werden kann, wird für seinen notwendigen Unterhalt gesorgt. Das Nähere wird durch besondere Reichsgesetze bestimmt.

Der erste Gedanke des Gesetzes ist also eine Art Sozialisierung der Arbeit. Es wird die Arbeitspflicht ausgesprochen und damit auch die Grundlage für einen gewissen Arbeitszwang selbst in Gesetzesform gegeben. Dies tritt noch schärfer hervor, wenn man bedenkt, daß die Stelle „unbeschadet der persönlichen Freiheit“ erst nachträglich gegen die Stimmen der Sozialdemokraten eingefügt wurde. Der unbedingte Zwang zur Arbeit ist folgerichtig allerdings ein Ausfluß eines bis ans Ende gedachten Sozialismus. Es wird schon von Bebel (Die Frau, 50. Aufl., S. 377) die Arbeitspflicht als Grundgesetz des Sozialismus genannt.

Aber die sozialistischen Massen selbst hatten die nächstbeste Gelegenheit benutzt, um gegen den nur von ferne angekündigten Plan einer Erschwerung des Streiks entschiedenen Protest einzulegen. Unter ihrem Druck mußte die Ankündigung eines Gesetzentwurfes betreffend den Arbeitsfrieden in den lebensnotwendigen Betrieben vorläufig wieder von der öffentlichen Bildfläche verschwinden. Freilich wird, wenn jetzt nach erfolgtem Friedensschluß nicht eine gründliche Rückkehr in gewohnte Geleise und zur Arbeit erfolgt, in irgendeiner Form das Gesetz doch Tatsache werden müssen. Zwar kann man mit Gewalt und Verbot selten unmittelbar positiv wirken, am wenigsten auf diesem Wege Arbeitsfreude erzwingen. Aber es ist schon viel gewonnen, wenn jenen, die ehrlichen guten Arbeitswillens sind, dadurch der Rücken gestärkt wird.

Von einer Streikgesetzgebung abgesehen, bestanden natürlich auch bisher schon Bestimmungen gegen notorisch Arbeitsscheue. Ebenso wird jenen keine Arbeitslosenunterstützung gewährt, die eine entsprechende Arbeit verweigern. Diese Bestimmungen beziehen sich alle auf Einzelfälle. Ein Streikverbot dagegen würde eine Arbeitseinstellung aus allgemeinen politischen oder sozialen Gründen treffen. Es ist bekannt, daß auch schon früher den lebensnotwendigen Berufen, wie z. B. Eisenbahnangestellten, Landwirten, durch die herrschende Meinung das Streikrecht nicht zuerkannt war. Die Revolution spülte diese Unterscheidung hinweg, um sie nun auf dem Boden der Gemeinwirtschaft wohl noch in erweitertem Maße gesetzlich festzulegen.

Die Betonung der persönlichen Freiheit ist wichtig mit Rücksicht auf die Möglichkeit, die sonst bestünde, einem jeden Arbeit nicht etwa nach eigener Wahl, sondern nach öffentlicher Anweisung aufzuzwingen. Wobei dann noch erst festgestellt werden müßte, für welche Arbeit sich der Betreffende am besten, wenigstens in der Theorie, eignen müßte. Theoretisch dürfte damit der Produktion auch trefflich vorgesorgt sein. Aber es ist zu befürchten, daß all diesen Experimenten der lebendige Funke, die Arbeitslust und -freude, fehlen wird. Dieser Arbeitsmilitarismus könnte sich nur durch bolschewistischen Zwang und Schrecken aufrechterhalten. Die ersten, die sich gegen ihn wenden würden, wären, wie das erwähnte Beispiel zeigt, die „unabhängigen" Arbeiter.

Der zweite Teil des § 1 drückt den Wunsch nach Verwirklichung des Rechts auf Arbeit aus. Wir haben Näheres hierüber bereits im Maiheft dieser Zeitschrift (S. 103 ff.) ausgeführt. Das Recht auf Arbeit hat natürlich nur Sinn, wenn es für den Fall eines Arbeitsmangels auch durch

Gewährung einer entsprechenden Fürsorge ergänzt wird. Ein absolutes Recht auf Arbeit, d. h. Beschäftigung um jeden Preis, führt zu völlig unwirtschaftlichen Experimenten. Auch die Unterstützung der Arbeitslosen findet notwendig ihre Grenzen an der Leistungsfähigkeit der öffentlichen Verbände. Es muß darum mit aller Macht versucht werden, neue Arbeitsgelegenheiten zu schaffen. Auch die Regelung der Auswanderung muß sich unter diesem Gesichtspunkte vollziehen. Es liegt auf der Hand, daß die Übernahme einer bestimmten Arbeit an den Arbeitslosen oft ganz außergewöhnliche Anforderungen — z. B. Verlassen der Familie usw. — stellen kann und es im einzelnen Fall oft nahezu unmöglich ist, den Arbeitswillen zu bestimmen. Ungeachtet aller Schwierigkeiten ist aber die grundsätzliche Verpflichtung zur Arbeitslosenunterstützung zu begrüßen. Sie hebt die Unsicherheit, das Charakterzeichen des Proletarierlebens, im Prinzip auf. Man kann das Recht auf Arbeit in dieser Form nicht als eine schlechthin sozialistische Forderung bezeichnen. Es liegt ihm der naturrechtliche Anspruch auf Hilfe in der Not, verbunden mit dem Billigkeitsanspruch auf eine Unterstützung über das Armenmaß hinaus, zugrunde. Der Erhebung dieser Billigkeit zu positivem Recht durch ein Gesetz steht an sich nichts entgegen.

Gilt der erste Paragraph der Person und Arbeit, so der zweite der Wirtschaft. Er lautet:

§ 2. Das Reich ist befugt, im Wege der Gesetzgebung gegen angemessene Entschädigung

1. für eine Vergesellschaftung geeignete wirtschaftliche Unternehmungen, insbesondere solche zur Gewinnung von Bodenschätzen und zur Ausnutzung von Naturkräften, in Gemeinwirtschaft zu überführen;

2. im Falle dringenden Bedürfnisses die Herstellung und Verteilung wirtschaftlicher Güter gemeinwirtschaftlich zu regeln.

Die näheren Vorschriften über die Entschädigung bleiben den zu erlassenden besondern Reichsgesetzen vorbehalten.

§ 3 sieht vor, daß die Ausführung durch das Reich, die Gliedstaaten, Gemeinden bzw. Gemeindeverbände oder wirtschaftliche Selbstverwaltungskörper unter öffentlicher Aufsicht geschehen kann.

§ 4 bietet eine Spezialisierung des § 2: In Ausübung der in § 2 vorgesehenen Befugnis wird durch besondere Reichsgesetze die Ausnutzung von Steinkohle, Braunkohle, Preßkohle und Koks, Wasserkräften und sonstigen natürlichen Energiequellen und von der aus ihnen stammenden Energie nach gemeinwirtschaftlichen Gesichtspunkten geregelt. Zunächst tritt für das Teilgebiet der Kohlenwirtschaft ein Gesetz über die Regelung der Kohlenwirtschaft gleichzeitig mit diesem Gesetz in Kraft.

§ 5. Dieses Gesetz tritt mit dem Tag der Verkündigung in Kraft.

a) Der Einleitungssatz des § 2 enthält zunächst zwei wichtige Sicherungen mit Bezug auf jegliche Überführung von privatwirtschaftlichen Betrieben in Gemeinwirtschaft: Entschädigung und Gesetzesvorlage. Der Grundsatz der Entschädigung wurde gegen die sozialistischen Stimmen im Gesetz festgelegt. Es ist bemerkenswert, daß hingegen Kautsky eine wenigstens beschränkte Entschädigung empfiehlt (Richtlinien für ein sozialistisches Aktionsprogramm, 1919). Ebenso spricht sich Prof. Ballod dafür aus (Der Zukunftsstaat 13 ff.). Für uns ist diese Entschädigungspflicht eine selbstverständliche Forderung der Gerechtigkeit.

Durch die Bestimmung, daß die Vergesellschaftung auf dem Wege der Gesetzgebung zu geschehen hat, wird einer vorschnellen Handlung auf dem Wege der Verordnung vorgebeugt. Auf diesem Wege wurden ja im Zeichen der neuen Volksfreiheit die tiefsteinschneidenden Bestimmungen getroffen, wie sonst nur in der Blüte des Absolutismus. Es muß allerdings der Wunsch ausgesprochen werden, daß auch die Gesetzgebungsmaschine, nachdem einmal die Verfassung unter Dach sein wird, nicht mehr mit dem rasenden Tempo, wie zuweilen in der Nationalversammlung, arbeitet. Nur dann ist Gewähr nicht bloß gegen Regierungswillkür, sondern auch für eine gründliche, allseitige Beratung geboten.

b) Die wichtigste Frage ist nun aber diese: Was ist unter Sozialisierung, Vergesellschaftung, Gemeinwirtschaft, gemeinwirtschaftlicher Regelung zu verstehen?

Man hat hierbei zunächst zu unterscheiden einen Eingriff in das Besitzrecht einerseits und in den Wirtschaftsgang: Erzeugung, Vertrieb, Verbrauch, anderseits.

Nur im Falle Sozialisierung usw. notwendig den Übergang des Besitzrechtes bedeuten würde, hätten wir die Gleichsetzung von Sozialisierung, Vergesellschaftung usw. mit Enteignung. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Gleichsetzung in weitestem Umfang dem landläufigen Begriff von Sozialisierung entspricht. Diese Auffassung findet auch im sog. Erfurter Programm unzweifelhaft seine Stütze. Denn dieses spricht in seinem grundsätzlichen Teil nur von der Verwandlung des kapitalistischen Privateigentums an Produktionsmitteln in gesellschaftliches Eigentum, ohne dabei eine Einschränkung zu machen. In seinem neuen Aktionsprogramm nennt Kautsky die Verstaatlichung das Hauptmittel der Sozialisierung, wenn auch nicht das einzige. Er empfiehlt besonders die Verstaatlichung von Grund und Boden.

Es ist demgegenüber als erfreulich festzustellen, daß führende sozialistische Politiker von dieser einseitigen Betonung der Enteignung als Wesen der Sozialisierung entschieden abrücken. So warnt der Reichswirtschaftsminister Wissell ebenso wie sein Vorgänger Dr. August Müller eindringlich vor der Verstaatlichung. „Der Staat ist in der Regel kein geeigneter Träger der Wirtschaft" (Wissell). Und die unter Wissells Verantwortung verfaßte Denkschrift des Reichswirtschaftsamtes schreibt mit voller Bestimmtheit: „Eine sozialistische Regierung darf nicht passiv zusehen, wie sich allmählich, und zwar in Ermangelung eines offiziellen programmatischen Leitfadens in der Debatte über die Worte Sozialisierung oder Vollsozialisierung, die Gleichstellung von Sozialisierung und Enteignung vollzieht. Daß diese Gleichstellung barer Unsinn ist, bedarf kaum eines Beweises. Die Reichsregierung vertritt die Ansicht, daß nunmehr die Regierung sich keinenfalls der Schlagworte der radikalen Agitation bemächtigen darf, um mit ihrer Hilfe der bedrohlichen Entwicklung voranzueilen und danach gemäßigten Schrittes an der Spitze zu bleiben."

Es ist allerdings eine weitere Frage, wieweit dabei die vollkommene Aufhebung des Privateigentums an Produktionsmitteln nicht doch als Endziel der Entwicklung gilt. Freilich ist diese Entwicklung in fernste Fernen hinausgezogen, wenn man mit Dr. A. Müller neben andern Dingen vorerst Mittel erfinden muß, die in gleicher Weise Arbeitsfreude und Erfindungslust anreizen wie das Selbstinteresse. Bis dahin dürfte es seine gute Weile haben. Auf jeden Fall ist im Augenblick die maßgebende Strömung der Übernahme großer Betriebe in unmittelbaren Staatsbesitz durchaus abgeneigt, ja es besteht sogar die Neigung, dort, wo bereits Staatswirtschaft besteht, diese wenigstens in die Form eines privatwirtschaftlichen Betriebs überzuleiten, wie dies z. B. in den Spandauer Heereswerkstätten geschehen ist.

Dagegen hat man bei den Gemeinden eher mit Kommunalisierungsversuchen verschiedenster Art zu rechnen. Die Mehrheitsverhältnisse derselben liegen ja teilweise so, daß die radikalsozialistischen Kreise die Führung haben. Auch fehlt natürlich diesen Lokalvertretungen meist die Erfahrung, die Reife und der Überblick der in langer Gewerkschaftsarbeit oder auf ähnlichen Stellen geschulten Führer, während anderseits das Gewicht der Verantwortung nicht in demselben Maße wie in den Staatsstellen vor vorschnellen Entschlüssen bewahrt.

Soweit es sich bei Sozialisierung, Verstaatlichung oder Kommunalisierung nur um Betriebe handelt, die, wie z. B. Verkehrsmittel, Eisenbahn, Straßenbahn oder Elektrizitätswerke u. a., bereits früher vielfach im öffentlichen Eigentum und Betrieb waren, sich auch ihrer Betriebsart nach hierfür eignen, ist natürlich gegen weitere Übernahme solcher Anstalten in öffentliches Eigentum nichts zu sagen. Es ist allerdings mit Rücksicht auf die gegenwärtigen Verhältnisse eine sehr große Frage, ob man eine erhebliche Einnahme für den Gemeindesäckel damit erzielt oder gar die Produktion bzw. den Betrieb dadurch heben kann.

Neben der völligen Übernahme in öffentliches Eigentum besteht noch die Möglichkeit, daß der Staat sich am Besitz durch Übernahme von Vermögensanteilen beteiligt. Es entsteht dadurch eine der verschiedenen Formen gemischter Wirtschaft. Diese gemischten Unternehmungen können dann wiederum entweder in öffentlicher, privater oder gemischter Leitung stehen. Diese Form der Beteiligung des Staates erhält besondere Bedeutung mit Rücksicht auf die kommende Vermögensabgabe. Man hegt die Absicht, dieselbe in weitem Umfang in die Form der Übernahme von Anteilen zu kleiden. Der Staat erhält dadurch die Möglichkeit, sich in zahlreichen Betrieben starken Einfluß zu sichern.

Zur Enteignung treten als weitere Formen der Vergesellschaftung, der Gemeinwirtschaft oder, wenn man will, auch Sozialisierung die Unzahl von Formen eines Zusammenschlusses, einer Regelung, Beaufsichtigung, Leitung von Produktion, Vertrieb der einzelnen Güter. Diese Formen sind vorgebildet in den verschiedenen Unternehmungsformen der Privatindustrie. Für uns in Deutschland kommt besonders die Form des Kartells bzw. Syndikats in Betracht. Während die in Amerika bekannten Trusts die Selbständigkeit der Einzelunternehmen aufheben und große Betriebsgemeinschaften darstellen, regeln bzw. beschränken die Kartelle die Freiheit der Unternehmungen nur in der einen oder andern Hinsicht. Sie begrenzen z. B. die Produktion der einzelnen Werke, können aber nicht etwa ein Werk schließen und seinen Produktionsanteil auf ein anderes übertragen. Sie sind durch freie Übereinkunft für eine bestimmte Zeit geschaffene Vereinigungen selbständiger Unternehmungen zum Zweck gemeinsamer Regelung der Produktionsbedingungen. Sie erstreben hierzu eine möglichst monopolistische Beherrschung des Marktes. Syndikate heißen vorzugsweise die festgeschlossenen Kartellformen, regelmäßig mit Verkaufsstelle, also Verkaufskartelle.

Man spricht heute von **Gemeinwirtschaft** schon dann, wenn alle Unternehmen eines entsprechenden Wirtschaftszweiges **zwangsweise** zusammengeschlossen werden und der **Staat** ein gewisses **Aufsichtsrecht** vorbehält.

c) Im **einzelnen** nennt das Gesetz die Gewinnung von **Bodenschätzen** und die Ausnutzung von **Naturkräften**. Es ist zunächst zu beachten, daß es sich nicht etwa um Bodenfrüchte handelt, daß also das Grundeigentum vom Gesetz nicht mehr als etwa jedes andere Eigentum berührt wird. Bei der Hervorhebung der Bodenschätze — also Erze, Kohlen, Salze — handelt es sich um Werte, die auch früher schon vielfach als Staats- oder Krongut behandelt wurden. Es treten hier eine Reihe von Gesichtspunkten auf, die eine Sonderstellung dieser Güter im Besitzrecht rechtfertigen können. Wir kommen bei Besprechung des Kohlengesetzes noch darauf zurück. Auch bezüglich der Ausnützung der Naturkräfte, der Lieferung von Kraft, besonders Elektrizität, an die Industrie, den öffentlichen Dienst usw. treten die gemeinnützigen Gesichtspunkte stark in den Vordergrund und lassen einen bestimmten Einfluß der öffentlichen Verbände auf diese Betriebe als berechtigt und erwünscht erscheinen.

Wenn im übrigen von zur Vergesellschaftung geeigneten Unternehmungen gesprochen wird, so muß das Urteil hierüber den Spezialgesetzen vorbehalten bleiben. Im allgemeinen kommen nur solche in Betracht, die nur mit wenig oder gar keinem Risiko verknüpft sind, die also mit ziemlich feststehenden Produktionskosten und anderseits mit einem festbegrenzten Abnehmerkreise rechnen können. Doch wird für absehbare Zeit mit den ebenfalls hierhergehörigen bereits genannten Gebieten der Bodenschätze und Energiewirtschaft genug Stoff zur Sozialisierung vorliegen. Ähnlich ist auch zu urteilen über die Bestimmung des Absatzes 2. Wenn tatsächlich ein dringendes Bedürfnis zur gemeinwirtschaftlichen Regelung vorhanden ist, läßt sich dagegen nichts sagen, ist sie im Gegenteil selbstverständlich zu wünschen.

Nach den **Grundsätzen christlicher Sozialpolitik** ist somit auch dieser Paragraph nicht zu beanstanden. Er ist vielmehr zu begrüßen, soweit er der schrankenlosen Ausnutzung des Sonderinteresses zugunsten des Gemeinwohls gewisse Grenzen zieht. Es ist nicht zu bezweifeln, daß nicht nur auf dem Gebiet der Kohlenwirtschaft, die zunächst einer Regelung unterstellt werden soll, sondern auch auf andern Wirtschaftsgebieten eine größere Rücksichtnahme auf die Allgemeinheit Platz greifen wird angesichts der Möglichkeit, gesetzgeberisch in die Selbstherrlichkeit eingreifen zu können.

In der Fassung ist besonders zu betonen, daß der unglückliche Ausdruck „reif zu Sozialisierung" vermieden ist. Es wird dadurch die Vorspiegelung, als müßte nun eines nach dem andern sozialisiert werden, verhütet, eine ruhige Entwicklung der Industrie leichter ermöglicht.

II.

Im § 4 des Sozialisierungsgesetzes war bereits die Einbringung des Gesetzes zur Regelung der Kohlenwirtschaft enthalten. Dieses wurde denn auch zugleich mit dem allgemeinen Sozialisierungsgesetz eingebracht, beraten und am 13. März 1919 angenommen. Außer diesem Gesetz ist bislang nur noch das Gesetz betreffend die Kaliwirtschaft in der Nationalversammlung verabschiedet worden.

Der wichtigste Paragraph des Gesetzes, das sich nach § 1 auf Steinkohle, Braunkohle, Preßkohle und Koks bezieht, lautet:

§ 2. Das Reich regelt die gemeinwirtschaftliche Organisation der Kohlenwirtschaft. Die Leitung der Kohlenwirtschaft wird einem zu bildenden Reichskohlenrat übertragen. Die Zusammensetzung des Reichskohlenrats soll der des Sachverständigenrats entsprechen (d. h. er soll aus Vertretern der Arbeitgeber, Arbeitnehmer, des Handels, der Kohlenverbraucher und wissenschaftlichen Sachverständigen bestehen). Das Nähere über seine Errichtung wird im Einverständnis mit dem Sachverständigenrat durch die nach § 4 zu erlassenden Vorschriften geregelt.

Die Reichsregierung schließt die Kohlenerzeuger für bestimmte Bezirke zu Verbänden und diese zu einem Gesamtverband zusammen. An der Verwaltung dieser Verbände sind die Arbeitnehmer zu beteiligen; das Nähere bestimmen die nach § 4 zu erlassenden Vorschriften. Den Verbänden liegt die Regelung von Förderung, Selbstverbrauch und Absatz unter Aufsicht des Reichskohlenrats ob. Die Reichsregierung führt die Oberaufsicht und regelt die Preise.

Der Reichskohlenrat und die Verbände sind bis zum 30. Juni 1919 zu errichten.

Die übrigen Paragraphen enthalten Ausführungsbestimmungen.

Der Sachverständigenrat hat besonders der Beratung der Ausführungsbestimmungen zu dienen. Diese sind so weit vorgeschritten, daß sie dem Kabinett Mitte Juni vorgelegt werden konnten.

Das Besitzverhältnis bleibt demnach unberührt. Bezüglich der Produktion und des Absatzes treten an Stelle des bisherigen Kohlensyndikats, das zwar den Markt beherrschte, aber doch nicht eine absolute Monopolstellung hatte, für jeden Bergbaubezirk Kohlensyndikate und für das ganze Reich ein Gaskokssyndikat. Diese unterscheiden sich von dem früheren Syndikat durch ihren Zwangscharakter. Sie umschließen automatisch sämtliche Werke ihres Bezirks. Im Aufsichtsrat und Vorstand dieser Syndikate sind die Arbeiter durch zwei bzw. ein Mitglied vertreten.

In der Hand dieser Syndikate liegt die eigentliche Exekutive, die Bestimmung über Förderung, Verbrauch und Absatz. Die einzelnen Syndikate zusammen bilden den Reichskohlenverband, in dessen Aufsichtsrat Arbeiter, Angestellte und Verbraucher vertreten sind.

Die gesamte Geschäftsführung und Preispolitik wird von einem Bevollmächtigten des Reiches, dem ein Vetorecht mit aufschiebender Kraft zusteht, kontrolliert.

Neben dieser Exekutive besteht als eine Art Wirtschaftsparlament oder als Berufskammer der Reichskohlenrat, aus fünfzig durch die Wahlen der Berufskörperschaften — mit Ausnahme der wissenschaftlichen Vertreter — bestimmten Mitgliedern gebildet. Ein sozialpolitischer, ein technisch-wirtschaftlicher Beirat für Kohlenbergbau und ein solcher für Brennstoffverwendung sind dem Reichskohlenrat beigegeben.

In fast genau der gleichen Weise trifft das Gesetz betreffend Regelung der Kaliwirtschaft seine Bestimmungen. Dies Gesetz wurde am 15. April 1919 gegen die Stimmen der Deutschnationalen und Unabhängigen von der Nationalversammlung in dritter Lesung angenommen.

In den Einzelheiten der Ausführung der Gesetze ist beabsichtigt, den Selbstverwaltungskörpern möglichste Freiheit zu lassen. Die Gesetze sollen zugleich eine Probe für die Leistungsfähigkeit dieser Körperschaften bieten.

Gegen diese Art der Gemeinwirtschaft ist vom christlich-ethischen Standpunkt aus nichts einzuwenden. Dagegen ließ die monopolistische Entwicklung, die mächtige Stellung der Kartelle, besonders auch im Kohlenbergbau, schon seit geraumer Zeit eine Einflußmöglichkeit des Staates wünschenswert, ja notwendig erscheinen. Man war deshalb schon seit Jahren dem Gedanken eines Kartellgesetzes nähergetreten, wie in der Zentrumsresolution vom 11. März 1908. Es ist zu bedauern, daß sie keinen Erfolg hatte. So mußte man sich mit Sondermaßnahmen für die einzelnen Gebiete begnügen. Diese hatten dafür den Vorzug, sich den betreffenden Verhältnissen besser anpassen zu können.

Von besonderer Bedeutung ist dies für den Bergbau. Durch die ihm eigentümliche unterirdische Arbeit, für die auch die Grenzen des Grundeigentums auf der Oberfläche nicht maßgebend sein können, hatte sich für den Bergbau schon seit alters her im Gegensatz zum gewöhnlichen allgemeinen Recht ein besonderes Bergrecht herausgebildet. Schon frühzeitig findet sich das Bergregal, das Recht der Kaiser, Könige oder Fürsten zum Abbau der Bodenschätze oder zur Abtretung dieses Rechtes unter

gewissen Bedingungen und gegen Abgaben. Der Gedanke, ob nicht die Bodenschätze von Rechts wegen Krongut bzw. Staatsgut sein sollten, lag von Anfang an nahe. Der preußische Staat (Fiskus) ist auch jetzt noch der größte Bergwerkbesitzer Europas.

Bei der gegenwärtigen Neugestaltung des Wirtschaftslebens handelt es sich vor allem um die Kali- und Kohlengewinnung.

In der Kaligewinnung waren die Verhältnisse dadurch besonders verschärft, daß Deutschland bis zum Krieg ein tatsächliches Weltmonopol dieses für die Landwirtschaft sehr wertvollen Salzes besaß. Da das alte Syndikat 1909 nicht mehr erneuert wurde, eine die ganze Industrie schädigende Überproduktion sich geltend machte, wurde für diese Industrie bereits am 25. Mai 1910 ein Gesetz erlassen, das durch eine Verteilungsstelle sowohl die jährliche Gesamtmenge wie den Anteil der einzelnen Werkbesitzer bestimmte. Außerdem wurden Bestimmungen zur Erschwerung von Neugründungen getroffen und Höchstpreise festgesetzt. Es hatten also schon damals — ohne Sozialisierungsgesetz — sehr einschneidende Maßregeln sich treffen lassen. Sie werden durch das neue Gesetz zum Teil sogar durch freiheitlichere Bestimmungen, d. h. weitergehende Selbstverwaltung, ersetzt. Das alte Gesetz soll spätestens am 1. April 1920 außer Kraft treten.

Der Kohlenbergbau in Preußen ist überhaupt erst seit 50 Jahren durch das allgemeine preußische Berggesetz vom 24. Juni 1865 aus der staatlichen Bevormundung und Leitung herausgekommen. Der Privatbergbau stand unter der Direktion des Staates. „Die Besitzer desselben hatten nur Geld zu zahlen oder zu empfangen. Die Annahme und Entlassung der Arbeiter, die Feststellung der Löhne, die Gewinn- und Verlustberechnung, die Verfügung über neue Grubenanlagen lag in der Hand des Staates." Die Aufhebung dieses „Direktionsprinzips" erfolgte allerdings in der Blütezeit des Kapitalismus so gründlich, daß man bald wieder die Verstaatlichung des gesamten Kohlenbergbaues erwog. Die Kohle war durch die industrielle Entwicklung zur Grundlage fast des gesamten Gewerbes geworden. Ihre Preisgestaltung ist fast für das ganze Wirtschaftsleben fühlbar. Die Preispolitik des Kohlensyndikats, die hohen Inlandpreise gegenüber niedern Auslandpreisen, Verkauf ans Ausland bei Kohlenknappheit im Inland bildeten besondere Klagen. Derartige Betrachtungen hatten dazu geführt, daß z. B. das Staatslexikon der Görresgesellschaft (Letocha-Kellen) sich grundsätzlich für die Verstaatlichung des Bergbaues ausspricht, allerdings den günstigen Zeitpunkt für versäumt hält. Eine gewisse Einschränkung erhielt der Bergbau

erstmals wieder durch die Gesetze von 1905 und 1907 wenigstens mit Rücksicht auf neue Felder. Das Gesetz besagte nun: „Die Aufsuchung und Gewinnung der Steinkohle, des Steinsalzes sowie der Kali-, Magnesia- und Borsalze ... steht allein dem Staat zu. Bei Übertragung des Rechtes auf andere hat dies in der Regel gegen Entgelt und auf Zeit zu erfolgen." Es geschah dies in der Erwägung, daß es sich um nationale Schätze handelt, die nicht ausschließlich dem Großkapital zugute kommen sollen (Letocha). Damit ist die sog. Bergbaufreiheit für die genannten Bodenschätze in Preußen aufgehoben worden.

Auch wenn eine besondere Besteuerung der Erträgnisse und die Abschaffung der sog. Privatregale, d. h. der Ablösung der Rechte früherer Reichsfürsten (Arenberg, Salm u. a.) auf die in ihrem ehemaligen Territorium noch lagernden Bodenschätze, die ihnen im Wiener Frieden von 1915 belassen wurden, in weiteren Gesetzesvorlagen angekündigt wird, so liegt darin noch nichts grundsätzlich Neues. Es kommt in dieser ganzen Gruppe darauf an, einen möglichst guten Ausgleich zwischen den wirtschaftlichen und sozialen Interessen zu finden, die Vorzüge der neuen Freiheit mit jenen der alten Gebundenheit zu vereinen.

III.

Ein weiterer Baustein in der geplanten „Sozialisierung" bildet die sogenannte Verankerung der „Räte" in der Verfassung. Es ist wohl anzunehmen, daß der dahin gehende Antrag bis zum Erscheinen dieser Zeilen bereits in der Kommissionsfassung Annahme gefunden hat. Wir geben deshalb diese wieder; wesentliche Änderungen werden kaum mehr stattfinden:

Die Arbeiter sind dazu berufen, gleichberechtigt in Gemeinschaft mit den Unternehmern an der Regelung der Lohn- und Arbeitsbedingungen sowie an der gesamten wirtschaftlichen Entwicklung der produktiven Kräfte mitzuwirken. Die beiderseitigen Organisationen und ihre tariflichen Vereinbarungen werden anerkannt.

Die Arbeiter erhalten zur Wahrnehmung ihrer sozialen und wirtschaftlichen Interessen nach Betriebs- und Wirtschaftsgebieten gegliederte gesetzliche Vertretungen in Betriebs- und Bezirksarbeiterräten und einen Reichsarbeiterrat.

Die Bezirksarbeiterräte und der Reichsarbeiterrat treten zur Lösung der gesamten wirtschaftlichen Aufgaben und zur Mitwirkung bei der Ausführung der Sozialisierungsgesetze mit den Vertretern der Unternehmer zu Bezirkswirtschaftsräten und zu einem Reichswirtschaftsrat zusammen.

Sozialpolitische und wirtschaftspolitische Gesetzentwürfe von grundlegender Bedeutung sollen von der Reichsregierung vor ihrer Einbringung dem Reichswirtschaftsrate zur Begutachtung vorgelegt werden. Der Reichswirtschaftsrat hat das

Recht, selbst solche Gesetze beim Reichstag zu beantragen, die ebenso wie die Vorlagen der Reichsregierung zu behandeln sind.

Den Arbeiter- und Wirtschaftsräten können auf den ihnen überwiesenen Gebieten Kontroll- und Verwaltungsbefugnisse übertragen werden.

Aufbau und Aufgabe der Arbeiter- und Wirtschaftsräte sowie ihr Verhältnis zu andern wirtschaftlichen Selbstverwaltungskörpern werden durch Reichsgesetz geregelt.

In Ausführung dieser Verfassungsbestimmung ist bereits der Entwurf eines Gesetzes über Betriebsräte der Öffentlichkeit übergeben. Außerdem ist die vom Reichswirtschaftsamt angekündigte Gemeinwirtschaft in ihrem Aufbau auf die Selbstverwaltungskörper die Ausführung des Gedankens für die Räte höherer Ordnung.

Wir haben bereits in dem vorhergehenden Hefte dieser Zeitschrift unter dem Titel „Der Kampf um die Räte" wie auch in der Flugschrift „Der deutsche Rätegedanke und dessen Durchführung" das Rätesystem eingehend besprochen und können uns deshalb hier kurz fassen.

Gelingt es, die demokratische Grundlage der Räte zu wahren, alle tätigen Stände ihrer Bedeutung für das Volksganze entsprechend herbeizuziehen, den Arbeitern den Sinn für das Mögliche und Wirkliche wiederzugeben, dann sind die Räte ein ganz hervorragendes Werkzeug zum Aufbau einer vom Geist des Christentums durchtränkten sozialen Ordnung. Der Gedanke, den Arbeitern wieder innerlichen Anteil an ihrer Hände Werk zu ermöglichen, sie in gemeinsamem Streben nach dem Wohl aller Produktionsteilnehmer, aber auch dem Wohle des ganzen Volkes mit dem Unternehmer zu vereinen, sie aus der Stellung des Werkzeugs zum Mitarbeiter zu erheben, ist so erhaben, so christlich-sozial, wie er besser nicht gedacht werden könnte.

Alles liegt deshalb bei der Ausführung, und die Ausführung hängt ab von den Menschen. Die Menschen aber — Unternehmer wie Arbeiter — müssen erst zu solch einem Zusammenarbeiten in ihrer großen Mehrzahl erzogen werden und sich selbst dazu erziehen. Hierzu aber gehört als erste Bedingung der gute, ehrliche Wille, das hohe Ziel zu erreichen.

Auch die Ausführung des kühnen Planes einer Gemeinwirtschaft im Sinne Wissells und seines Unterstaatssekretärs v. Möllendorf wird wesentlich davon abhängen, wes Geistes die sind, die sich zur Gemeinwirtschaft zusammenfinden sollen. Man hat nicht ohne Grund Wissell vorgehalten, sein Plan sei nichts anderes als die Übertragung der alten Zunft aus dem engen Rahmen der Stadtwirtschaft in den weiteren des Staates bzw. des Volkes. Nicht mit Unrecht antwortet aber auch Wissell, „daß man

die kulturelle und wirtschaftliche Bedeutung nicht nach dem Zerrbilde beurteilen darf, das sich uns in den letzten, völlig verknöcherten Formen der Zünfte am Ende ihrer Lebenszeit darstellt. Niemand wird bestreiten, daß die Zünfte in ihren besten Zeiten Hervorragendes geleistet haben".

Der Plan will eine Organisation ähnlich der oben für den Kohlenbergbau geschilderten auf das ganze Wirtschaftsleben ausdehnen. Es soll uns ein Haushalten mit unsern knappen Mitteln ermöglicht werden, die Produktion in der Zusammenarbeit von Unternehmer und Arbeiter nach bestimmtem, selbstgegebenem Plan möglichst hochgebracht werden, ihr Ertrag allen Beteiligten in möglichst gerechtem Ausmaß zukommen.

Führende Männer der christlichen Sozialpolitik — so der Theoretiker Heinrich Pesch, der Gewerkschaftsführer Brauer, der Bauernführer Schlittenbauer — haben sich in den letzten Monaten in ähnlichem Sinne ausgesprochen, ihre Ziele ähnlich gestellt. Wir haben allen Grund, ehrlich und ernstlich die Verwirklichung des großen Planes erproben und durchführen zu helfen. Es ist eine Arbeit, gegen die, was geschehen ist, ein Kinderspiel bedeutet. Es ist keine Arbeit nur für heute und morgen. Sie muß, soll sie gelingen, d i e wirtschaftliche und soziale Aufgabe des neuen Deutschland werden, wenn es sich verjüngt aus der bittern Not des Heute erheben soll. Ein Zurück zum Gestern, zur vergangenen Wirtschaft der völligen Ungebundenheit und Kapitalherrschaft, ist unmöglich, soll das Morgen nicht das Chaos sein, soll nicht an Stelle einer Wirtschaft, die in einer Blütezeit christlichen Lebens ihren Vorgänger sieht, eines Sozialsystems, das sich an christlichen Vorbildern orientiert, der heidnische Kommunismus entfesselter Sklavenbanden treten.

Constantin Noppel S. J.

Das Sterben der Toleranz.

Frohgemute, weitausblickende Hoffnung hatte aus dem Burgfrieden, den die Kriegsnot der Menschheit abgerungen, eine neue, wundersame Duldung über der Welt aufgehen sehen. Es ist ganz anders gekommen, schon während des Krieges. Der Duldungsfirnis zerschmolz kläglich in der Glut des Kriegshasses. Auch bei uns lagen weite Strecken unter der Eisdecke der Unduldsamkeit begraben. Eine dünne Oberfläche taute an seltenen Tagen auf unter der fahlen Bestrahlung eines gekünstelten Lichtes, nicht vor dem hellwarmen Tag des Christentums. Die Buch- und Zeitungstoleranz verkroch sich zum Papier zurück, aus dem sie gekommen war. Der Geist breiter Massen war zu ungebildet, um Duldsamkeit zu verstehen, zu gemein, um Duldsamkeit zu üben, zu verhetzt, um die Gelegenheit zur Unduldsamkeit nicht auszunützen, zu lüstern, um die wehrlosen Opfer der Unduldsamkeit zu schonen. Wir können jetzt, Gott sei Dank, die Wahrheit vertragen, man darf sie schonungslos aufdecken. Religiöse Unduldsamkeit war wohl mitschuldig an einigen der Priesteropfer in Belgien, religiöse Unduldsamkeit, mit nationaler vermengt, verletzte leider nur zu häufig katholisches Fühlen und Denken im besetzten Gebiet und im Elsaß. Religiöse Unwissenheit, gegenkatholischer Irrsinn brach entsetzlich hervor. Er häufte Schmach auf und gebar im Finstern Haß und Rachsucht aus dem Schoß der Gequälten.

Im Binnenland Deutschlands wurden zum Glück die christlichen Grundsätze nicht vergessen. Die Katholiken standen in den ersten Reihen. Mit geringen Ausnahmen vergaßen unsere Priester die Pflichten der Liebe nicht. Fremde Ordensleute lebten unbehelligt, ja geachtet unter uns. Man schämte sich nicht vor dem alten Handschlag der Freundschaft und trocknete mit ehrfurchtsvollem Mitleid die Tränen der Verbannten. Und schon jetzt verzeichnet es die Geschichte: Ohne schielenden Blick auf traurige Beispiele jenseits der Grenzen bewiesen die geistigen Führer unseres Volkes im besetzten Rheinland trotz ungeheurer Schwierigkeiten und bitterster Entbehrungen einen echt christlichen Geist. Eine wunderbare Geduld, ein ruhiges, kluges Ertragen, ohne die Verzweiflungstaten unterirdischer, ge-

heimer Machenschaften, einwandfreie äußere Unterwerfung, wie es dem Christen, zumal dem Priester und Ordensmann, geziemt, keine Wutausbrüche der Straße und der Kanzel, und dabei in den besten Kreisen würdevoller Einspruch gegen die Preisgabe der Ehre einzelner lusttrunkener, geschäftsgeiziger Krämerseelen, die den deutschen Schild befleckten. Wir haben es unsern Feinden außerordentlich leicht gemacht, und allein unserem Maßhalten ist es zu verdanken, wenn Gewaltmaßregeln unterblieben. Alles das ist das Zeichen einer so hochentwickelten Kultur, eines so trefflich gezügelten Geistes, daß keine Verleumdung dieses Ruhmesblatt zerreißen kann.

In den Ländern der Kriegsverwüstung, die heute triumphieren, stand es in breitem Ausmaß leider anders. Sagen wir es laut und mutig. Die Stunde schwerster Prüfung schenkt den Kreuzträgern das Recht auf Wahrheit, die Glocken der Bergpredigt tragen es über das entchristlichte Europa: Selbst dort, wo man Liebe lehren sollte, vergaß man nur zu oft das Gebot der Feindesliebe gegen den Sieger von gestern, den Besiegten von heute. Das köstlichste Kleinod des Menschensohnes rollte in den Staub. Wolken des Hasses begruben es. Der friedliche deutsche Gegner fand selbst in den Kreisen, die ihm Freundschaft und Gemeinschaft schuldeten, häufig kalte Abweisung und begegnete feindseligen Blicken. Nicht über religiöse Intoleranz sprechen wir an dieser Stelle. Aber eine unchristliche gesellschaftliche Unduldsamkeit herrschte. Man muß es zitternd vor Scham sagen: Der Geist des Weltheilands schien tot, das barmherzige katholische Herz war gebrochen. Man gefiel sich fast im Gedanken, daß ein Abgrund, ein unüberbrückbarer, gähnte. Die Seufzer der Zerschmetterten dürfen uns nicht rühren, schrieb eine katholische Zeitschrift, sie dürfen den Lauf der Gerechtigkeit nicht hemmen. Selbsttäuschung hatte hier Gerechtigkeit vorgespiegelt, der Untergrund war Rache.

Ein Scheinfriede der Gewalttätigkeit hat gesiegt. Schon oft war in der Geschichte der Kriegsgreuel der Pflug des Siegers über alle Saaten der Erdrosselten gegangen. Das war stets der Donnerbefehl des heidnischen Genius. Er waltet auch zur Stunde, ganz allein. Denn auch die abgefeimteste Heuchelei wird sich heute nicht auf Gottes alttestamentliche Gerichte berufen, um die Niederlage des Geistes Christi zu beschönigen. Es ist ebenso wahr als furchtbar: Auf den weiten Fluren des Zusammenlebens der Völker liegt die christliche Toleranz im Sterben. Ein tragisches Schicksal. Nie sprach man so salbungsvoll von Menschengemeinschaft und vom Bund der Völker, niemals grinste die rohe Wirklichkeit das schmeichlerische, augen-

aufschlagende Wortgesäusel so hohnlachend an. Man lasse doch wenigstens die Duldung in Schönheit sterben, man überlasse einem mitleidigen Schweigen die Wache an ihrem Sterbelager.

Sie wird aus ihrer Asche erstehen. Aber vielleicht muß ihr Grab zuerst zertreten und vergessen sein. Sie wird erst zum Leben wiederkehren, wenn das demütige Wort des Geständnisses ihren Todesschlummer löst. Nur die Wahrheit kann uns frei machen. Der Pharisäismus des Stolzes, der von dem Splitter den Balken übersieht, muß zerfließen in den Tränen der reuig heimkehrenden Feindesliebe. Wer nicht in Christi Herz verzeihen kann, der verzage und verzweifle lieber an seinem Christenherzen, statt die heidnische Gesinnung seiner Seele zu verdecken. Auferstehen wird die christliche Duldung, wenn erst die steinigenden Selbstgerechten vor dem gewaltigen Wort: „Wer ohne Sünde ist, werfe den ersten Stein", verstummen und verschwinden. Sie wird auferstehen, wenn die Christen sich auf den Bruderbund besinnen, der augenblicklich nur noch in der Johannesbotschaft lebt, die uns von Christi Abschiedsrede und Priestergebet erzählt. Alles, was jetzt an diese Liebesworte anklingt, ist, seien wir tapfer aufrichtig, das verwässerte Ideal freimaurerischer Aufklärung.

Kein Katholik Deutschlands und, wenn wir im Namen aller andern auch sprechen dürfen, hoffentlich kein Deutscher will das begangene Unrecht beschönigen; die ungeheure Schuld der übrigen Welt überlassen wir getrost dem Urteil der Geschichte, aber den Feldzug des Hasses machen wir nicht mit. Böses mit Bösem vergelten, ist Heidenart. Woran starb auf so weiten Strecken die katholische Toleranz gegen den Feind? Sie starb an der unnatürlichen Verbindung der Religion mit der Politik. Wo immer die Religionen an Kraft und Volkstümlichkeit verlieren, werfen sie sich, um ihren Anziehungsreiz neu zu beleben, auf die Lieblingsgedanken der Volksgenossen. Sie stellen die Vaterlandsliebe auf die Altäre, sie stacheln den Eroberungsgeiz, sie schüren die Rachegedanken gegen alte Erbfeinde, sie klügeln die Heiligkeit der nationalen Selbstsucht bis zum Widersinn aus. Die katholische Weltreligion erhebt den schärfsten Widerspruch gegen diese Kniffe. Aber wir müssen zu unserem Schrecken erleben, daß ganze Völker solchem Wahn verfallen. Sie werfen die heilige Toleranz auf das Sterbelager. Dort mag sie verenden. Wenn das Vaterland den Vortritt vor der Religion erzwingt, wenn die heimatliche Scholle mit Saat und Erz und Kohle das irdische Auge so einfängt, daß der Weltblick für die Ernte des Geistes und der Liebe erblindet, siecht auch die Duldung für

das Glück des Nebenmenschen, den Erfolg des Gegners, die Macht des Feindes dahin.

Auch umkehren darf man diese traurige Wahrheit: Wo immer sich die Duldung in Wortschaum verspritzt oder in zischenden Gischt des Hasses wandelt, muß man auf eine Verarmung oder ein Unwetter im Quellgebiet des christlichen Familiengeistes und der religiösen Erziehung schließen. Da mögen Gebete und Gelübde Berge versetzen, sie tönen hohl und läuten falsch, wenn die Liebe, die Feindesliebe erkaltet. Mag man mit flammendem Gebet den Heiland herabflehen, daß er mit heiligem Fuß über die Verwüstungen des Kriegspfluges schreite. Er wird wohl aufseufzen und weinen, er wird sich aber auch an den Samaritanerbrunnen seiner alleinenden Liebe setzen und Freund und Feind einladen, zusammen zu schöpfen, zusammen zu trinken. Stößt er da auf abweisende Blicke und abwehrende Hand, so wird er den Staub von seinen Füßen schütteln und gehen. Dann hält ihn kein Gebet. „Daran wird man erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebt.“ Er kennt keinen Waffenstillstand der Liebe, keinen Ausgleich mit dem Haß.

Der Afterbund der Religion mit der Politik deckt nicht alle seelischen Wurzeln der gesellschaftlichen Unduldsamkeit auf. Wir werden sie bei unsern Gegnern milder beurteilen, wenn wir uns die harten Stöße vergegenwärtigen, die sie, wie anfangs erwähnt, von der religiösen Intoleranz und ihren wilden Ausbrüchen erhielt. Man wird ihren dumpfen Groll verstehen angesichts der aufgehäuften Trümmer und des gräßlich verödeten Landes. Aber berechtigt wird dadurch weder der politische Haßton auf christlicher Kanzel noch die Verweigerung von Brot und Salz, ja die Verweigerung des Handdrucks und freundlichen Blickes, der Hausgemeinschaft früheren Freunden, waffenlosen priesterlichen Mitbrüdern, Annäherung Suchenden gegenüber. Wer die Erstlingsfrüchte christlicher Feindesliebe in seiner Seele nicht zieht, ist trotz aller aufgehäuften Aszese und Kirchentreue und Gebet kein wahrer Jünger des Menschensohnes.

Warum wir diese Wunden aufdecken, aufreißen? Weil alles auf dem Spiele steht, wenn der Geist der Unduldsamkeit in katholischen Herzen wohnen bleibt. Und dann wird das Gebot der Feindesliebe, das Kleinod des Herzens Jesu, in heuchlerisch kasuistischen Grimassen weggeschwindelt; bereits schmuggelt sich der Wechselbalg scheinheiliger Distinktionen ein.

Wir wollen nicht die Maske erkünstelter Gnadenhöflichkeit, wir wollen die Einfalt Christi, die Herzensliebe der Heiligen nicht als Bettelalmosen,

auch das ist nichts als verkapptes Heidentum, nein, als Christenrecht, als katholisches Bundesrecht. Bloßes Vergessen ist Halbdunkel, Verzeihen ist noch nicht der Tag des Dieners Jesu, erst wenn er wahrhaft und herzlich liebt, steht er im Licht.

Wenn man das nicht sagt, nicht dröhnend sagt, nicht grausam aufrichtig sagt, wird sich die Unduldsamkeit einnisten; sie hüllt ihr Gesicht in diplomatische Undurchdringlichkeit, sie ahmt die Gebärde der Liebe nach, sie betet für den Feind mit lauten Versicherungen, womöglich an den meistbesuchten Sonnenplätzen der Kirchen, und sie haßt mit selbstzufriedenem Gewissen weiter. Sie verkriecht sich hinter die Ehre, die Heuchlerin, um im Lichtkranz des Pathos zu erscheinen, sie garniert ihre Bosheit mit Vaterlandsliebe, um das mangelnde Christentum durch eine glänzend auffällige Tugend zu ersetzen. Der Mann, der gesagt hat, eure Rede sei Ja, Ja, Nein, Nein, würdigt sie keines Blickes. Gott sei gedankt. Denn der Christ muß den Feind lieben.

Das kräftige Wort der Wahrheit, auch gegen menschliches Ansehen geschleudert, verletzt die Liebe nicht. Nur muß das Herz Liebe und Mitleid atmen, die Hand muß zum herzlichen Freundesgruß ausgestreckt bleiben. Aber die stumme Anstandsgebärde, die vom kalten Auge Lügen gestraft wird, das herzlose Schweigen der Mißachtung, das sind die Liebeszerstörer. Hier hilft nur die Einsicht, daß die Erziehung einer inneren Wandlung bedarf.

Alle Grade der Demut, aller Aufschwung des Gebetes, selbst Wort und Tat der Kreuzesliebe und Gottergebung verfallen der paulinischen Anklage des klingenden Erzes und der gellenden Schelle, wenn die großen Linien der Bergpredigt verschwimmen. Christi Warnung klopft an die Tore auch der priesterlichen Anstalten. Die Kirche steht über der Heimat, die Menschenliebe über der Vaterlandsliebe. Für die Heimat Gut und Blut, wenn es sein muß, für die Kirche die schuldlose Seele, das Opfer des Feindeshasses für die Menschenliebe. Die katholische Kirche gehört der Welt, beiden soll auch unser Herz gehören. Eine Vaterlandsliebe, die zum Haß und zur Rache erzieht, ist unkatholisch, unchristlich. Christus hielt keine Konferenzen zur Ehrenrettung des Chauvinismus.

Viele behaupten, das alles zu wissen. Sie ahnen gar nicht, wie schnöde ihr Abfall ist. Sie sind Dialektiker der sich selbst betrügenden Unduldsamkeit. Gegen ihre Haarspaltereien, die den Kern der unverfälschten Feindesliebe zerreiben, möchte man fast einen neuen, aber ehrlicheren Pascal herbeiwünschen.

Es ist gar keine Frage. Der böse Geist des Krieges hat tief eingegriffen in den Geist katholischer Liebe. Er hat eine verabscheuungswürdige Theorie des Mindestmaßes der Liebe ausgespien, die man mit den Flausen moralischer Spitzfindigkeiten verbrämt; man scharrt mit geizigem Finger zusammen, was sich in schmutzigen Ecken und Winkeln an Entschuldigungskehricht für die lieblose gesellschaftliche Unduldsamkeit findet. Das ist die Häresie des kalten Blickes und des verweigerten Grußes.

Sollen wir so weit kommen, daß wir einem fremdländischen kirchlichen Obern den Gehorsam absagen, weil er zu den „Feinden" gehört? Sollen wir mit einem geistlichen Mitglied der französischen Akademie dem katholischen Galizien den Anschluß an das diokletianische Rußland empfehlen? Was müßten wir nicht alles, wenn wir uns der heidnischen Vaterlandsvergötterung auslieferten?

Es ist hohe Zeit, daß man zum schlichten Wortsinn der Bergpredigt zurückkehrt. Dann wird die kasuistisch ausgeklügelte gesellschaftliche Unduldsamkeit im Privatverkehr in den Pfuhl zurückgeschleudert, aus dem sie gekrochen ist, in das erbarmungslose Heidentum.

Der Weg der Umkehr steht sonnenbeglänzt vor uns: Laie und Priester, auch der von hoher Stufe, steige demütig herab zu den Niederungen des Sees, der die erste Predigt der Liebe gehört hat. Setzen wir uns unter das Volk, das dem Menschensohn gelauscht. Wenn ein falscher Wahn die Feindesliebe zu einer Theorie des Mindesthasses verzerrt hat, schauen wir reuig über die Kleinen und Armen hin, die zu Jesu Füßen sitzen, und gestehen wir: „Diese da wußten wenig, aber wir wissen nichts!" Wer die Elemente der Bergpredigt vergessen hat, darf wahrhaftig seine Aszese in Folio verkaufen, um die evangelische Perle der Liebe zu erstehen. Erst dann wird der Spott des Weltfriedens zum Ernst der christlichen Wahrheit umgewandelt.

* * *

Die private, gesellschaftliche Intoleranz feiert ihren Festtaumel nicht allein. Aus dem Schoße des Weltkrieges trat eine bis dahin verschämt schleichende Unduldsamkeit frech ans helle Tageslicht, die Unduldsamkeit gegen den Geist. Das ist der Schandfleck des Augenblicks.

Decken wir ihre Wurzeln auf.

Nicht bloß eine falsch verstandene Religion flüchtet zur Politik, um Unduldsamkeit zu bemänteln. Auch die Staatskunst sucht Anschluß an die Religion, wenn sie eine Deckung für ihren Machiavellismus braucht. Die

Religion färbt dann ungünstig auf die Politik ab. Diese wird noch unduldsamer, als sie schon von Haus aus ist.

Neuere Forschungen haben diesen Zwitterbund merkwürdig hell beleuchtet. Nicht bloß im Islam, auch zur Zeit des großen spanischen und portugiesischen Kolonialglanzes, dann bei den angelsächsischen und russischen, genauer griechisch-orthodoxen Ausdehnungsbestrebungen haben religiöse Gesichtspunkte den Imperialismus außerordentlich gefördert. Und den Imperialismus kann man nicht denken ohne politische Unduldsamkeit. Denn ihm geht immer die Machterweiterung, die wirtschaftliche Vorherrschaft über Recht und Gerechtigkeit. Der Aufschwung des Mitbewerbers gilt ihm als Verbrechen und gibt einen genügenden Kriegsgrund ab. Sein Ziel ist stets die Vernichtung des Gegners, nicht edler Wettkampf. Denn die Weltmacht duldet keine Nebenbuhler. Im Gedankenkreis des Imperialismus vermittelt die Religion entweder den Befehl Gottes zur Eroberung, damit der Glaube durch die weltliche Macht gestützt, wo nötig erzwungen werde und dann wieder dem Eroberer den Weg bahne zu wachsendem Einfluß, oder sie steht, wie die Geschichte des Puritanismus lehrt, gleichsam als Prophetin da, die dem Machtsüchtigen die Weltherrschaft als verheißene und gebührende Gottesgabe kündet. Dabei kann die Religion selbst zur führenden und aufreizenden Macht werden, wie im Islam, sie kann, demütig dienend und zugleich inbrünstig werbend, neben dem Wagen des Eroberers schreiten, wie im alten „heiligen" Rußland, sie kann auch in der angelsächsischen Maske rein geistlicher Ideen und Bestrebungen den Hintergrund des Geschäftes abgeben. Andere Möglichkeiten zu enthüllen, ist vielleicht noch nicht an der Zeit.

Die katholische Kirche hat grundsätzlich immer ihre göttlichen Ziele und ihre übernatürliche Aufgabe hochgehalten, auch wenn die Machthaber ihre Hilfe in Anspruch nahmen. Und dennoch lehrt die Geschichte der Missionen auch hier mit erschreckender Deutlichkeit, daß nationale Nebenziele die himmlische Sendung nur allzu leicht trüben.

Man wundert sich manchmal über die auffallende Tatsache, daß in diesem Krieg die Missionen vergewaltigt wurden. Dieser rohe Eingriff des unduldsamen Imperialismus eröffnet jenes neue Gebiet zeitgenössischer politischer Intoleranz, die Vergewaltigung des Geistes. Der Gedanke Julians des Apostaten, der das Christentum von Bildung und Wissen abschneiden wollte, um es zu vernichten, lebt wieder auf. Gehen wir von einem Einzelfall aus. Aller langjährigen Dienste deutscher Glaubensboten und

Lehrer uneingedenk, behandelte sie die englische Regierung wie Gefangene, vertrieb sie, schleppte sie in quälender, unwürdiger Überfahrt nach Europa, ließ sie in London warten und darben, entledigte sich der Wohltäter ihrer Kolonien ohne eine Handbewegung des Dankes. Der tiefste Grund ist einleuchtend genug. Der Imperialismus hatte neben der wirtschaftlichen Gefahr des Wettbewerbes die geistige entdeckt. Die Geistesarbeit der deutschen Missionäre warf einen Schimmer auf das deutsche Volk, sie erweckte ihm Bewunderung und Zuneigung. Das bereitete deutschem Fleiß und deutscher Rührigkeit den Boden. Nur die Unduldsamkeit gegen den Geist konnte die Lage retten. Auch der geistige Einfluß mußte um jeden Preis geknebelt, vernichtet werden. Daher die Einkerkerung und Verbannung des Geistes.

Nur blutiger Hohn und schamlose Heuchelei konnte die Lüge wagen, daß man den deutschen Geist frei machen wolle durch die Ausmergelung des wirtschaftlichen Körpers, damit das Weimar-Deutschland der Goethe und Schiller bei gewässertem Wein und dünner Suppe ohne Fettaugen zum Hochflug der Phantasie und mystischem Aufschwung leichter starten könne.

Der Geist muß um jeden Preis erwürgt werden, das war die Losung der neu geprägten Unduldsamkeit. Die ungeheure Geldentschädigung zieht am gleichen Strang. Der wirtschaftliche Ruin soll allmählich den geistigen mit sich reißen.

Bei uns wird das sonderbarerweise so wenig eingesehen, daß man in kühlster Seelenruhe allerlei abenteuerliche Pläne macht, staatliche Unentgeltlichkeit für weite Gebiete des Unterrichts und der Lebenshaltung einzuführen. Als ob die vom Feind genau berechnete Verarmung nicht mit mathematischer Notwendigkeit den Niedergang der Erziehung und der Bildung, den Untergang der Wissenschaft und der ganzen Kultur, damit auch die langsame Erdrosselung der Religion erzwingen müßte. Ja, auch der Religion. Denn wenn die Steuerlast und die Ausbeutung, wie es unausbleiblich ist, auf die Seminare und Ordenshäuser erdrückend fällt, den Lebensstand der Geistlichen herabsetzt, das Kirchenvermögen aufreibt, die Wohltätigkeit unterbindet, leidet das kirchliche Leben schwer. Das wissen denn auch die diktierenden Machthaber, die zum guten Teil, offen oder verkappt, der katholischen Kirche feindlich gesinnt sind, und die den Untergang der Religion in Deutschland nicht beklagen würden.

Noch auf zwei andern Wegen schreitet diese Unduldsamkeit gegen den Geist unaufhaltsam vorwärts. Man bemüht sich, besonders befähigte geistige

und körperliche Arbeiter ins Ausland zu locken, um den furchtbaren geistigen Aderlaß, den der Krieg vollzogen hat, bis zur äußersten Blutentziehung zu treiben. Um so leichter läßt sich dann der mittelmäßige Rest versklaven. Der verarmte Geist dreht nur lässig und blöde am Rad des wirtschaftlichen Lebens. Erfindung und Tatkraft erlahmen. Das soll aus dem Frieden aufblühen. Diesen geistigen Tod, auch den religiösen, können unsere Feinde kaum erwarten.

Wissenschaftliche Körperschaften des Auslands haben sich diesem Vernichtungsplan gegen den deutschen Geist angeschlossen. Trotz aller Versuche von deutscher Seite, die Beziehungen wieder anzuknüpfen, um den zwischenstaatlichen Beruf der Forschung zu wahren, verkünden gelehrte Vereine zum erstenmal in der Geschichte den Grundsatz des Nationalismus auch für die Wissenschaft. Sie drücken mit vollem Bewußtsein das Wissen auf den Standpunkt des Geschäftes und der Wirtschaft herab. Die Wissenschaft des Feindes muß, so rufen Stimmen aus England, Belgien und Frankreich, verfemt werden. Der Gelehrte und sein Werk gilt auch im Frieden als Todfeind, jede Verbindung mit ihm ist abzuschneiden. Der Haß gegen ihn und alle Erzeugnisse seines Geistes muß zu einem Dauerzustand werden, damit die Seele des Volkes verkümmere. Das ist der Krieg gegen den Geist unter der friedeverkündenden Fahne des Völkerbundes. Eine amüsante Schauspielerei, wäre sie nicht so gräßlich.

Wie kann man diesem entsetzlichen Anschlag begegnen? Die Erkenntnis, daß der Kriegsgott auch in die stillen Hallen der Wissenschaft eindringen soll, damit doch ja die letzte Möglichkeit der Annäherung der Völker zerstampft werde, diese Erkenntnis allein ist schon sehr wertvoll.

Bei uns scheut man sich noch immer, trotz schreiender Tatsachen, einer gutmütigen Vertrauensseligkeit den Laufpaß zu geben. Statt den Geist zu sammeln, um in gemeinsamer Arbeit Riesenwerke des Geistes zu schaffen, die sich mit überwältigender Kraft durchsetzen und des Boykotts aller Kleinkrämer des Geistes spotten, nestelt und hechelt man an allerlei Fransen und Borten des Schulbetriebes herum, man türmt Haufen von Reformen auf, für die doch kein Geld vom Himmel fällt, und unterhält sich mit Reden über den Aufstieg der Begabten, statt die vorhandenen Kräfte der Erziehung und des Unterrichts auszunützen und den Begabten wirklich die Wege zu öffnen.

Aber klare Einsicht schließt noch keine Nachahmung ein. Nichts wäre sinnloser als die gewollte Ansteckung mit der Unduldsamkeit gegen den

Geist. Bleiben wir auf der Höhe unserer Kultur. Wissenschaft und Kunst ist Menschheitsgut und soll es bleiben. Löschen wir unsere Sonne nicht aus, und erfreuen wir uns weiter wie bisher an den Strahlen reinen, fremden Lichtes. Die jetzt tobende Raserei wird ausschäumen. Die französische Wissenschaft wird zu den weisen Überlieferungen Delisles zurückkehren, der 1870 trotz der ihn umlodernden Glut mit freundlichem Auge und versöhnender Gebärde die internationale Arbeit der gemeinsamen Wissenschaft aufnahm. Auch in England und Belgien wird der Sinn für die Parteilosigkeit der Forschung siegen. Dann werden wir rein und ehrenvoll dastehen.

Wenn man jetzt nur nicht um den Anschluß bettelt, den man uns versagt. Würde vor allem. Auch die aufgezwungene Verteidigung behält ihre Rechte. Sperrt man uns von den wissenschaftlichen Hilfsmitteln ab, so sperren wir uns auch. Arbeiten wir aber indessen in Zeitschriften und Zeitungen für den Sieg der Menschlichkeit. Sie wird auferstehen. Die Ehrenwache am Grabe wird dann als erste die Morgenröte schauen.

Die innere gemeinsame Arbeit der Geistigen muß aber vor allem tagen und niemals mehr untergehen. Wo immer der Geist sich offenbart, hat er Recht auf Sonnenplatz und Anerkennung. Die bei uns noch immer herrschende Unduldsamkeit gegen Werke und Ansprüche des christlichen Geistes, der katholischen Wissenschaft weiche endlich gleichem Recht und gleicher Verteilung.

An der einheitlichen Zusammenfassung des Geistes fehlte es bisher gewaltig. Es gab Ringe der Gelehrsamkeit und wissenschaftliche Cliquen in Menge. Man spielte mit Abschlagszahlungen an den ungenehmen Gegner, der nicht aufkommen durfte. Es herrschte zu viel bestechliche Kritik, zu wenig Unparteilichkeit in Beurteilung von Werken, die gewissen Verbänden nicht angehörten oder gar deren Unfehlbarkeiten bezweifelten.

Der Hochmut der Machthaber der Wissensmonopole war schon lang auf dem Abstieg vom Erhabenen zum Lächerlichen. Der Mut zu diesem Geständnis muß sich durchringen. Sagen wir es nur: Die Intoleranz im Betrieb der Wissenschaft verhinderte und zerstörte bei uns noch eine Menge geistiger Kraft. Jetzt, da man uns vereinsamen will, hat die Stunde der geistigen Sammlung geschlagen, die Zunftwirtschaft sollte ausspielen.

Das Losungswort, das einigende, ist wissenschaftliche Methode. Wo diese waltet, muß die Ehrfurcht den wissenschaftlichen Gegner bezwingen, nicht zur Anerkennung des Inhalts, das bedeutete Verflachung, wohl aber zur neidlosen Anerkennung der Arbeit und der Leistung.

Eulen nach Athen, wendet man vielleicht ein. Meisterlicher Methode versagte man das gebührende Lob niemals. Das ist eitle Selbsttäuschung. Wenn das Ergebnis mißfiel und die Gegengründe versagten, flüchtete man nur zu häufig hinter den Drahtzaun der Methode. Das gelang scheinbar, weil man vergaß, daß die Methode kein blasses Luftgebilde ist, sondern aus dem Inhalt der einzelnen Wissensgebiete fließt, von ihnen aus Weg und Plan vorgezeichnet erhält.

Die Methode der Theologie z. B. darf sich nicht ausschließlich geschichtlich orientieren, die Methode der christlichen Apologetik wurzelt im aufrichtigen, suchenden Willen nach der religiösen Wahrheit, die Methode der Philosophie fußt, wenn man Zirkelschlüsse abweist, auf letzten, unbeweisbaren Grundsätzen der unmittelbar schauenden Vernunft, die Methode der Religionswissenschaft kennt nicht die unwissenschaftliche Voraussetzung einer rein irdischen, menschlich bedingten Entwicklung des religiösen Gefühls, weil das eben die erste Frage des religiösen Rätsels ist, ob die Religion als Diesseits- oder Jenseitsproblem auftritt, ob sie keine Ewigkeitswerte birgt, ob sie ein Erzeugnis unseres kleinen Planeten oder eine Frage des Weltalls ist, ob ein unendliches Wesen aus dem Schoß seiner Geheimnisse Lichtstrahlen in das Dunkel unserer Endlichkeit fallen ließ oder nicht. Die Voraussetzung, daß unsere irdische Kleinwelt in sich abgeschlossen, selbständig, unabhängig dasteht, begnügt sich mit dem Horizont ihrer Maulwurfsäuglein und unserer Maulwurfsgrube, sie zimmert einen Bretterzaun um unsern winzigen Planeten und verbietet kindisch jedem Geistesfunken, der auf unserem kleinen Herd nicht aufglimmt, den Eintritt in unsern Luftkreis.

Diese Unduldsamkeit einer rein irdisch orientierten Wissenschaft und einer Methode, die sich willkürliche Grenzen setzt, hat eine ungeheure Verarmung unseres Geisteslebens gezeitigt. Mit ihr muß man brechen, insoweit wenigstens, daß man die große ehrliche Arbeit der Vertreter des Weltstandpunktes anerkennt, des Standpunktes einer Ergänzung unseres Teilwissens durch das Allwissen einer unendlichen Weisheit, einer Einströmung göttlichen Sonnenlichtes in die Dämmerung unserer Kleinwelt. Kein Mensch fordert blinden Glauben, Abstempelung unbewiesener Annahmen, wir verlangen aber entschieden das Recht, in öffentlichen gleichberechtigten Anstalten unsere Beweise und Überzeugungen vorzutragen, unser Denken vor allen zu entfalten, die es kennen und teilen, es vertiefen wollen, oder, ohne es zu kennen — denn immer wieder nahm man uns die Möglichkeit des freien Wettbewerbs —, verurteilen.

Der Zugang zu den Lehrstühlen der Hochschulen muß weit freier und gerechter nach den geistigen Bedürfnissen aller Volksgenossen geweitet werden.

Dann wird die ausländische Intoleranz gegen den Geist einen Duldungsfrühling im Inland auftreiben. Das ist jetzt die größte Aufgabe, das höchste Ziel aller Geistigen, die, im Vollbewußtsein der Macht der Wahrheit, edlen Wettkampf nicht durch rohe Vergewaltigung ausschalten wollen. Wenn sie die Erhabenheit der Stunde begreifen, winkt uns trotz zähnefletschenden Hasses von den Grenzen her eine neue Zukunft ungeahnten Aufschwungs.

Die Einsicht und Gerechtigkeit wird langsam siegen. Hoffen wir es, warten aber auf ihre Entscheidungen darf man nicht. Man rühre den eigenen Arm. Unsere Bischöfe haben gesprochen. Die katholische Familie, ja alle christlichen Familien haben jetzt das Wort. Sie müssen ihr Recht fordern, auf allen Wegen, in allen Formen fordern, durch Wort und Schrift, in Versammlungen und durch eine ununterbrochene Flut von Eingaben an die Regierung und die Volksvertretung, eine Millionenbewegung, die immer wieder einsetzt, nie ruht, vor allem eine organisierte, stets lebendige, stets bewegte Massenkundgebung. Sie wollen ihre Kinder erziehen, unterrichten im vollen Einklang mit ihren Grundsätzen, ohne den lähmenden Hemmschuh anders denkender, anders fühlender Führer, die den Aufstieg zu unsern Höhen hindern, den Abstieg zu ihren religiösen Niederungen freigeben. Wenn Millionen sprechen, kann man sie nicht überhören, wenn Millionen aufziehen, kann man ihnen nicht halt gebieten. Bis jetzt fehlte die Wucht der religiösen Eintracht. Der Bach muß zum Strom anwachsen. Auch das Land muß für diese Ideen gewonnen werden. Selbst wenn es die Ernte dieser Bestrebungen nicht unmittelbar in seine Scheunen sammelt, wird es durch Anschluß an diesen Millionenzug die religiöse Saat für alle Glaubensgenossen sichern, den eigenen Kindern und Enkeln den Weg zu voller religiöser Freiheit öffnen.

Die katholischen Studenten haben jetzt das Wort. Mit ihrem wundervollen Schwung sollen sie den Zielen entgegenfliegen, die eine neue Zeit ihren Wünschen, ihrer heißen Sehnsucht öffnet. Auch die Wissenschaft ihres Glaubens muß vollberechtigt durch die Tore der Hochschulen einziehen. Sie müssen die Philosophie und die Geschichte vor allem befreien. Frei ist sie sonst für alle Richtungen; behindert und beengt, sobald sie in breiterem Ausmaß die Berücksichtigung katholischer Weltanschauung heischt. Nicht einfach im Namen des Glaubens sollten sie diesen Durchbruch erzwingen,

nein, im Namen des Wissens und der wissenschaftlichen Methode; gegen alle Gesetze einer unbeschriebenen Voraussetzungslosigkeit werden ganze Gebiete des menschlichen Denkens und Forschens gebrandmarkt, weil sie die Grundannahme des glaubenslosen Dogmas ablehnen.

Wo es gilt, alle geistigen Kräfte zu sammeln, darf kein unduldsamer Kastengeist den Blutumlauf lebenstrotzender geistiger Organismen unterbinden.

Was wir fordern, fordern wir nicht bloß für uns, wir bieten uns an im Vollbewußtsein unseres Könnens, unserer geistigen Reichtümer, die in den Dienst des Volksganzen gestellt werden sollen und ihm reichste Quellen der Bildung öffnen.

Gemeinsame Arbeit in gegenseitiger Duldung, das ist die fruchtbarste Losung der aus dem Unglück und der Nacht heraus gebietenden Stunde.

* * *

Neben der unchristlichen gesellschaftlichen Unduldsamkeit, neben dem unduldsamen Kampf des Auslands gegen den deutschen Geist zieht noch eine dritte Wolke der Intoleranz drohend herauf, die nationale Unduldsamkeit.

Zu Anfang des Weltkrieges wurde von vielen Seiten, auch in dieser Zeitschrift, der Sieg des Staatsgedankens über die Einseitigkeit des Nationalismus verkündet. Da brach mit Posaunenstößen das Selbstbestimmungsrecht der Völker vor. Jerichos Mauern stürzten ein. Die Staaten fielen in Volksgemeinschaften auseinander. Der Triumph des Nationalitätsprinzips zog herauf. Mit seinem Sieg hielt man auch sein Recht für besiegelt. Der Erfolg besudelte mit niederträchtiger Hand die Urkunden uralter Überlieferungen, er berauschte sich am starken Wein der Macht. Man gab die Sache des Staates, der kein Volksstaat war, für verloren. Es war ein Fehlschluß. Der alte Staatsgedanke war an seinen Sünden erstickt, nicht an den Grundsätzen, die ihn geschaffen hatten. Er hatte nicht rechtzeitig die beiden Wirkungskreise des Völkischen und Staatlichen gesondert, er hatte viele Pflichten und Rechte, die zu den nationalen Aufgaben, nicht zum Staatszweck gehören, widerrechtlich in seinen Bereich gezogen, die friedliche Mitarbeit der Teilkulturen aller eingegliederten Nationen gestört und abgewiesen und damit die Einheit des Staatsgedankens mit dem nationalen Gedanken vernichtet, die Kräfte des Volksgeistes durch eine kleinliche und starr herrische innere Politik unterbunden[1].

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift 90 (1916), 129—131.

Als er zur Besinnung kam und einlenken wollte, war es zu spät. Das Widerspiel setzte ein, der verbohrte Nationalismus zerrieb die staatliche Einheit. Es war kein Durchbruch der inneren Notwendigkeit, es war lediglich der Zusammenbruch einer engherzig einseitigen Staatskunst.

Und jetzt zerbarsten erst recht alle Dämme der Duldsamkeit.

Die nationalen Staaten rüsten sich allem Anschein nach zum Todesurteil über die Toleranz. Sie erheben die Unduldsamkeit zum Grundsatz. In rein nationalen Gemeinschaften wurden die kleinen völkischen Inseln immer vergewaltigt. Auch jetzt beginnt dasselbe Spiel. In den übernationalen Staaten atmeten wenigstens die Völker; die neu erstehenden nationalen Gebilde greifen bereits mit eiserner Umklammerung an die Kehle der nationalen Minderheit. Sie laden die elend Erstickende mit süßen Worten zu tiefem Atemholen ein. Es ist nur die Freiheit des letzten Röchelns, die sie ihr gnädig gewähren.

Vielleicht kommen sie noch zur Besinnung. Man darf aber nie vergessen, daß im Staatsleben nicht Liebe, sondern der Selbsterhaltungstrieb gebietet. Im übernationalen Staat zwingt er zu einem gewissen Maß von Duldung gegen alle Völkereinheiten, dagegen liegt es im Vorteil des rein nationalen Staatswesens, die völkischen Eilande in seiner Mitte kahl und wasserlos zu machen, um den Strom der nationalen Gesinnung nicht zu unterbrechen. Kleine Flußläufe kann man ja leicht regeln. Das ist auch der Grund, warum weitblickende Staatsmänner das einzige Heilmittel gegen diese drohende Vergewaltigung in der Oberaufsicht eines Völkerbundes erblickten, der nach dem Grundsatz des Selbstbestimmungsrechtes der Völker wehrt und schlichtet. Dieser Grundsatz ist gewiß zweideutig und heuchlerisch, jedoch angesichts der wahrscheinlichen Staatenlagerung der Zukunft ein abscheuliches, aber notwendiges Übel. Die sterbende Duldung gegen kleine nationale Minderheiten hat jetzt eine Gnadenfrist, sie darf an Auszehrung verscheiden und bekommt immerhin Krankenkost.

Schüchterne Gutmütigkeit rechnet auch mit Anwandlungen der Menschlichkeit. Man wird ja nicht überall achtzigjährige Kirchenfürsten vor die Türe setzen, weil sie eine andere Muttersprache reden, man wird die Treue gegen die Volksgenossen nicht immer zum Verbrechen gegen die Erlöser der Zwangserlösten stempeln. Aber die nüchterne Geschichte lehrt, daß der verbohrte Nationalismus, also gerade das Schoßkind der gegenwärtigen Weltkomödie, Mitleid und Gerechtigkeit als Empfindsamkeit verachtet. So wird denn wohl die Duldung an dieser Krippe von ihrer Unterernährung nicht genesen.

Mehr Hoffnung setzen wir auf die Klugheit, die, reichlich mit Selbstsucht versetzt, auch den nationalistischen Staatsmann zu kleinen Abschlagszahlungen reizen kann. Die eingestreuten völkischen Eilande bergen manchmal einen solchen Reichtum an Innenkultur, einen so tätigen Fleiß, eine so strotzende Fülle an Geist und Tatkraft, daß auch der starrsinnigste Großkophte des Nationalismus auf ihre Mitarbeit nicht verzichten will, und ihr ein wenig Luft und Licht läßt, um sie für seine Zwecke auszunützen. Aus diesem Abschaum der Großmut wird dann eine Handvoll Duldung gesprengt. Vielleicht wird so das Sterben hingezogen.

Die völkischen Minderheiten dürfen aber das Almosen dieser Scheingroßmut nicht abwarten. Sie müssen sich selbst helfen. Zwei Waffen stehen ihnen zu Gebot. Die zerstreuten völkischen Inseln sollten ohne Verzug eine großangelegte Pressevertretung für ihre Nöten und Ansprüche schaffen. Dieses gemeinsame Organ, gemeinsam natürlich nur den einzelnen Völkerschaften, also ein besonderes für die Deutschen, Litauer, Slowaken, Polen, Ukrainer und wer sonst noch in Betracht kommt, hat der Welt alle berechtigten Wünsche und Klagen zur Kenntnis zu bringen. Es sollte aber auch die innigste Fühlung mit dem Mutterland herstellen und eifrig pflegen, den völkischen Geist, die nationale Kultur großziehen und nähren. An zweiter Stelle müssen sich die nationalen Minderheiten an den Völkerbund wenden, sobald er aufrichtig alle Staaten umfaßt, und mit größter Entschiedenheit die Bestellung eines unparteiischen Schirmers ihrer Interessen fordern. Nur so werden sie der erwürgenden Umklammerung durch das herrschende Volk, das die Staatszügel in der Hand hat, entrinnen.

Wir wollen nicht in untätiger Trauer am Sterbelager der Toleranz stehen. Nur der Hauch der christlichen Liebe, nur die unermüdlich pflegende Hand, die keine Arbeit, kein Leiden scheut, kann sie dem Leben wiederschenken.

Stanislaus von Dunin-Borkowski S. J.

»Das Große Volkserlebnis« von 1914 und die »Unsichtbare Kirche« der »Freimaurer mit und ohne Schurz«.

Die in der Überschrift genannten Dinge bilden seit 1915 das Hauptthema programmatischer, an das freimaurerische wie nichtmaurerische Publikum gerichteter Veröffentlichungen des Präsidenten des Vereins deutscher Freimaurer (VDF) Professor Dr. iur. Diedrich Bischoff, Bankdirektor in Leipzig.

„Eine ‚unsichtbare Kirche'", so schreibt er in seiner neuesten größeren Propagandaschrift, die uns zur Besprechung zuging[1], „wie sie große Seher vergangener Zeiten als Grunderfordernis menschlichen Aufstiegs erschauten, ist aus der Schöpferwerkstatt der furchtbaren Weltkatastrophe hervorgegangen. Die heutige Reformation schafft, im Unterschiede von der des 16. Jahrhunderts, keine neue Bekenntnisgemeinschaft. Sie läßt die verschiedenen Glaubensparteien ungestört und spannt lediglich über alle hinweg ein Reich dogmenloser Erlebnis- und Gesinnungsharmonie."[2]

„Tausende und aber Tausende, die tiefer fühlen und weiter schauen, sind . . . Priester" dieser „Gesinnungs- und Ideengemeinschaft" „geworden. Und Unzählige — Junge und Alte — opfern gläubigen Herzens und leuchtenden Auges Leib und Leben den neuen gemeinsamen nationalen Heiligtümern. In weitem Umfange haben wir hier jene ‚rein moralische und gläubige Gemeinde' vor uns, die (Br.·.) Fichte[3] bei seiner Idealschau vorschwebte"[4].

„Dabei ist für unsere vorliegende Untersuchung eines von besonderem Interesse: In dieser Gemeinde waltet eine Lebensanschauung, wie wir sie im ersten Abschnitt unserer Betrachtung als Kern der Freimaurer-Ethik kennen gelernt haben. Die gleichen Auffassungen von Sinn und Beruf des Menschendaseins, vom Gehalt wahren Menschtums und echter Persönlichkeit, vom Wesen der Sittlichkeit und der Tugend, vom Vaterlandsberuf und Gesellschaftsideal, von der Grundpflicht des Menschen zur Arbeit am Tempelbau, vom schöpferischen Gottesdienst und seinem Seelenheil, — sie alle regen sich im deutschen ‚Geist von 1914'." „Der große Baumeister Krieg hat diese neue

---

[1] Vom vaterländischen Beruf der deutschen Freimaurer. Ein Wort zum Kampf um Deutschlands Einigkeit von Diedrich Bischoff. Berlin 1917. Verlegt bei Albrecht Unger. kl. 8°. (250 S.) *M.* 4.80.

[2] Ebd. S. 64.

[3] Fichte wird in der deutschen Freimaurerei gemeiniglich als der hervorragendste philosophische Interpret des freimaurerischen Gedankens, besonders in deutschnationaler Hinsicht betrachtet.

[4] A. a. O. S. 65.

Geisterwelt zusammengefügt, ohne daß sich ihre Träger der Fundamente des über sie gekommenen Glaubensreiches bereits bewußt geworden wären. Auch von einer klaren und einheitlichen Durchbildung jenes dem freimaurerischen Gedanken entsprechenden neuen Ideentums kann noch keine Rede sein.“

„Demnach aber bleibt die Tatsache bestehen, daß in jenem geistigen gemeindebildenden Werden, welches wir in der heutigen Reformation vor uns haben, das wirksam ist, was wir deutsche Freimaurer als die ewigen geheimnisvollen Wahrheiten der ‚Königlichen Kunst‘ in uns erleben und heilighalten. Es ist also durchaus kein verstiegener Wahn, wenn — wie wir sahen — in unsern Reihen das Empfinden herrscht, gegenwärtig sei in Deutschland der freimaurerische Gedanke zu einem großen allgemeinen Volkserlebnis geworden.“ [1]

Schon aus vorstehenden Sätzen ist zu ersehen, daß wir in Dr. Bischoffs neuestem Werk ein für die Auffassung und die Bestrebungen der deutschen Freimaurer in hohem Maße charakteristisches Werk vor uns haben.

Tatsächlich muß Dr. Bischoff zweifellos als einer der maßgebendsten, wenn nicht geradezu als der maßgebendste Wortführer der deutschen Freimaurerei der Gegenwart betrachtet werden. Seit vielen Jahren Vorsitzender des rund 16000 der rührigsten und strebsamsten deutschen Freimaurer aller Systeme und Großlogenverbände umfassenden Vereins deutscher Freimaurer, genießt er das Vertrauen desselben in außerordentlichem Maße. Durch seine zahlreichen programmatischen Kundgebungen ist er schon seit Jahren auch der wirkliche geistige Leiter und die Seele des Vereins, der seinerseits wieder sozusagen das ganze geistige und wissenschaftliche Streben und die ganze propagandistische Außentätigkeit der deutschen Freimaurerei in sich verkörpert.

Zur Ehre Dr. Bischoffs muß festgestellt werden, daß er unter allen bekannteren neueren Wortführern der deutschen Freimaurerei durch hohen sittlichen Ernst, durch ideale Lebensauffassung, durch Gründlichkeit der Forschung und Tiefe der Auffassung und, abgesehen vom spezifisch freimaurerischen Einschlag seiner Darlegungen, durch maßvolles und im einzelnen vielfach recht zutreffendes praktisches Urteil sich besonders auszeichnet. Seine theoretisch philosophischen Ausführungen wird man allerdings nicht ebenso hoch werten können.

Mit Rücksicht auf den unermüdlichen Eifer, mit welchem Dr. Bischoff nun bereits seit 18 Jahren für die unbedingte Notwendigkeit einer das ganze individuelle und Gemeinschaftsleben beherrschenden ernsten religiös-sittlichen Lebensauffassung und demgemäß einer durchgreifenden sittlichen Reform des gesamten sozialen Lebens und vor allem des industriellen und wirtschaftlichen, im Sinne einer möglichst großen „brüderlichen Solidarität“ aller Stände und Volksklassen auf Grundlage der Gerechtigkeit und Liebe eintritt, und mit Rücksicht auf den Nachdruck, mit dem er die Überschätzung der äußeren Güter: Reichtum, Ehre, Genuß und die daraus sich ergebenden sozialen Mißstände bekämpft, könnte man geneigt sein, ihm sogar den Titel eines freimaurerischen „Missionärs“ und „Sitten- und Bußpredigers“ zuzuerkennen.

„Ziellosigkeit“ und irriges „Wertgötzentum“ bezeichnen den Geisteszustand, wie er sich vor dem Kriege ausgebildet hatte. „Das Leben war wirklich . . . eine

[1] A. a. O. S. 65 f.

Rutschbahn geworden, ein Leben ohne Ideale, d. h. also ein ewiges Sterben, ein Faulen, ein Gestank, da alles Menschentum in Verwesung übergeht, aus dem der Idealismus entschwunden ist." [1] „Wir wollen England die Lehre wieder zurückschicken, die wir seinem Krämervolk verdanken, als sei das Streben nach möglichst großem Gewinn der Sinn des Lebens, und wollen die ‚klassische Nationalökonomie' ... demaskieren. Sie ist doch nur ein Stück jenes ungeheuren Betrugs, durch den die Menschheit zu dem Glauben an die ewige Weltherrschaft des englischen Profits erzogen werden sollte. Ein Volk ist mehr als die Summe seiner Guthaben bei der Bank von England. Ein Volk, das ist nationale sittliche Kraft und religiöser Geist." „Volkswirtschaftliche und staatsbürgerliche Wissenschaft und Erziehung sollte künftig mehr als bisher Ideen achten und zur Geltung bringen, wie sie in des alten Leibniz Ziel- und Zweckvorstellung der Societas divina sich bekunden." [2]

„Die Bekämpfung des mammonistischen Wahnes, der heute die Menschen in so erschrecklichem Maße zu den schlimmsten Verbrechen gegen die soziale Baukunst und gegen das Menschenglück verleitet, gehört zu den allerwichtigsten Aufgaben" der „den Logen mit obliegenden Volkserziehungsarbeit. Da gilt es, schon die Kindesseele dem Götzendienst zu entreißen und sie für den rechten Gottesdienst, für die Verehrung beglückenderer, wahrheitsvollerer Ideale zu gewinnen." [3] „Eine tiefgehende geistig-sittliche Reformation" des gesamten deutschen Volkslebens ist zur Beschwörung der sozialen Gefahr und zur Verhütung des Verfalls der deutschen Nation unbedingt notwendig [4]. „Gruppenegoismus", Cliquengeist und Ausbeutungsinteresse verhindern die Kulturgesundung [5]. Die Arbeit muß sub specie aeternitatis, „im Hinblick auf eine sittliche Weltordnung" geleistet werden; dann erst gereicht sie in vollem Maße zu wahrer Volkswohlfahrt. Solche Gesinnung schließt aber viel „Entsagung" in sich, z. B. „viel Verzicht auf die Ausbeutung von Profitmöglichkeiten" [6]. Der Mangel an Gemeinschaftsgeist, „die Solidaritätsarmut des herrschenden Zeitgeistes" „gefährdet in hohem Maße das Wohlbefinden des Einzelnen und die Zukunft der Gesamtheit" [7]. „Beim Fehlen idealer Werte" jagt man „egoistischen Lebenszielen nach und sucht sich im Strebertum zu befriedigen oder im Genuß zu berauschen" [8]. Innere Leere ist letzten Endes das Ergebnis solchen Sichauslebens [9]. Eine beseligende Lebensfreude kann dabei nicht aufkommen [10]. Klassen- und Rassenhaß ist die Folge [11]. Der Einzelne fühlt sich als „Fremder unter Fremden". „Bis an die Zähne bewaffnet stehen auch die Völker einander gegenüber. Soziale und internationale Katastrophen drohen am Zukunftshimmel." [12] „Die durch den Mangel an gesunder Innenkultur und durch andere Einflüsse genährte materielle Begehrlichkeit, die auch durch den riesigsten Nationalreichtum nicht befriedigt werden kann, wächst sich in dem von der heutigen

---

[1] D. Bischoff, Vom vaterländischen Beruf der deutschen Freimaurer (1917) 154; Wesen und Ziele der Freimaurerei (1910) 57 ff.

[2] Vom vaterländischen Beruf 81 f.

[3] D. Bischoff, Maurertum und Menschheitsbau (1902) 396.

[4] Ders., Die Pflege des Gottesgedankens in der Loge (1907) 54.

[5] Ebd. 55 59. [6] Ebd. 60.

[7] Ders., Freimaurerei, Vaterland und Völkerfriede (1913) 40.

[8] Ebd. 41. [9] Ebd. 42.

[10] Ebd. 43. [11] Ebd. 40. [12] Ebd. 45.

Moral erbauten Wirtschafts- und Verkehrsleben zur Quelle schwerster wertvernichtender, lebenzerstörender Kämpfe der Klassen, der Nationalitäten und der Völker aus.“[1] „Es ringt sich eine Überzeugung durch ähnlich der, die Br.·. Fichte vor 100 Jahren vertrat: ‚Unser Zeitalter ist der wahren Religion bedürftiger als ein anderes, wenn ihm diese nur nahe gebracht würde.‘ — ‚Auch das 20. Jahrhundert hat‘, so ruft Lhotzky aus, ‚als größtes, riesigstes Bedürfnis den lebendigen Gott.‘“[2] Das Gottesbewußtsein und das Gottesbewußtsein allein ist Quelle der Sittlichkeit[3] und des Glücks[4]. „Die Gottlosen haben keinen Frieden“, sagt schon Isaias. Die ganze Menschennatur durchdringt und bewegt das „Gottesbedürfnis, von dem das Wort Augustins gilt: ‚Du hast uns geschaffen zu dir hin, und unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in dir.‘“[5]

Hinsichtlich der auf das Gottesbewußtsein und -bedürfnis bezüglichen Äußerungen Dr. Bischoffs ist allerdings zu bemerken, daß dieselben, wie alle wahrhaft freimaurerischen Äußerungen darüber im „dogmenlosen“ oder adogmatischen Sinn zu verstehen sind, gemäß welchem kein bestimmter Gottesbegriff vertreten werden soll. Praktisch genügt der freimaurerischen Forderung des Gottesglaubens jeder, der irgendwie an ein Walten einer höheren Macht im Weltgeschehen und an die Ideale des Guten, Wahren und Schönen glaubt, wie immer er sich diese Macht und diese Ideale vorstellen mag. Dies ist auch für die weiter unten noch vorzulegenden, in das religiöse Gebiet einschlägigen Äußerungen zu beachten.

Das neueste Werk Dr. Bischoffs, das uns hier besonders beschäftigt, stellt seine maßgebendste Veröffentlichung über den Missionsberuf der Freimaurerei speziell mit Rücksicht auf die durch den Weltkrieg geschaffene Lage dar. Dem vom Verleger versandten Prospekt zufolge erhebt es den Anspruch, nicht nur „dem deutschen Maurertum den Arbeitsplan“ für die Lösung der durch den Weltkrieg aufgeworfenen riesenhaften Probleme „aufzurollen“, sondern „auch allen, die guten Willens sind“, für eine gedeihliche Mitwirkung an dieser Lösung zum Wegweiser zu dienen.

Der Grundgedanke, welchen Dr. Bischoff in allen Schriften seit 1915, welche dem „großen Volkserlebnis“ und der „unsichtbaren Kirche“ der „Freimaurer mit und ohne Schurz“ gewidmet sind, durchführt, läßt sich in folgende Sätze kurz zusammenfassen:

„Im Interesse der Zukunft des deutschen Volkes ist es von der allergrößten Wichtigkeit, daß ‚der Geist von 1914‘, d. h. der Geist höheren vaterländischen und rein- und allgemeinmenschlichen Idealismus, welcher, als ein wahrer, höherer, religiös-sittlicher Kult, das deutsche Volk bei Kriegsbeginn in

[1] Bischoff, Freimaurerei, Vaterland und Völkerfriede 48. [2] Ebd. 58.
[3] Bischoff, Die Logenarbeit und das Reich Gottes (1904) 12—18.
[4] Ebd. 7—12. [5] Ebd. 8.

gemeinsamem Opfermut zusammenschloß und zu höchsten Leistungen im Dienste des Gesamtwohles befähigte, erhalten, sorgsam gepflegt und weiter ausgebildet werde. Da dieser ‚Geist von 1914‘ ein wesentlich freimaurerischer Geist und eine Frucht freimaurerischer Missionsarbeit ist, hat die deutsche Freimaurerei vor allen übrigen Kulturmächten[1] und -faktoren und als höchste, deren Bestrebungen im Sinne der Vaterlands- und Humanitäts-‚Religion‘ einigende und korrigierende kulturelle Macht, den Beruf, die Hüterin dieses Geistes von 1914 zu sein und bei dessen Pflege, weiterer Ausbildung und innerer Festigung die geistige Führung auszuüben. Innerhalb der deutschen Freimaurerei erscheint wieder der Verein deutscher Freimaurer als das für diese ‚maurerische Volksbildungsaufgabe‘ in erster Linie berufene Zentralorgan."[2]

1. Ausführungen Dr. Bischoffs hinsichtlich des „Geistes von 1914"[3].

„Der Vaterlandsidealismus, der in den Augusttagen des ersten Kriegsjahres als innere Offenbarung die Geister erleuchtete und verbrüderte, erweist sich als eine natürliche Entfaltung und Erweiterung des geistigen Erbguts der deutschen (Freimaurer-) Brüderschaft. Das wird denn auch in der heimischen Maurerwelt heute bereits weit und breit empfunden." (S. 32.) „Es ist schon so, wie B.·. Ernst Horneffer in seiner Schrift ‚Die Schicksalsstunde der deutschen Freimaurerei‘ hervorhebt:

> ‚Zum erstenmal in der Geschichte ist der freimaurerische Gedanke unbewußt und ungewollt zu einem allgemeinen großen Volkserlebnis geworden.‘"[4]

„Der Geist von 1914 bedeutet den ‚Sieg des Reinmenschlichen in unserem Ideenleben‘." In diesem Sieg des Reinmenschlichen „wurzelt im Grunde der seelische Fortschritt, dessen wir uns gegenwärtig weit und breit in unserem Vaterlande freuen". „Allgemein menschliche Gefühle und Regungen sind Herr geworden über den trennenden Bekenntnisgeist." „Die idealen Vorstellungen und Strebungen fanden ihre Begründung nicht in autoritativen Lehren (Dogmen). Sie wurden im Gewissen und Glauben der Volksgenossen in Stunden der Begeisterung als eigenes Erlebnis geboren. Sie stellten sich dar als Offenbarungen einer höheren Lebensordnung, die im besseren Ich aller Einzelnen, mochten diese im übrigen noch so verschiedenen Meinungs- und Glaubenskreisen angehören, zutage traten. Das reinmenschliche sittliche Bewußtsein wurde hier befruchtet durch die hochstehende intellektuelle deutsche Volksbildung zur Quelle eines Idealismus, der die Vaterlandsliebe zu einer ganz ungeahnten Entwicklung brachte."[5]

---

[1] Vgl. Die Freimaurerei als Kulturmacht in den „Stimmen der Zeit" 94 (1918) 29—50.

[2] Bischoff, Vom vaterländischen Beruf (1917) 190 ff.

[3] Die im Text angemerkten Seitenzahlen beziehen sich auf das hier zunächst besprochene neueste Hauptwerk Dr. Bischoffs. Die Veröffentlichungen Dr. Bischoffs, denen andere Zitate entnommen sind, geben wir in Fußnoten an.

[4] Latomia (1916) 79. [5] Ebd. (1915) 243 f.

„Alle erwähnten Grundzüge dieses ‚Geistes von 1914‘ bilden recht eigentlich das innerste Wesen unseres maurerischen Kunstgeheimnisses und seiner Sittlichkeits- und Tempelbauidee. Hier keimt seit langem der hohe Kulturgedanke der heutigen deutschen Glaubensreformation“ (S. 134 f.).

„Die ganze Auffassung von der Vaterlandspflicht“ wurde „bei der über uns gekommenen Geistesreformation durchtränkt von einem neubelebten religiösen Schauen und Glauben“. „Man fühlte sich mit dem eigenen selbstlosen sittlichen Streben eingeschaltet in einen überindividuellen und überzeitlichen Willen.“ „Die Vorstellung von der Wesensart dieses Göttlichen und von seinem Verhältnis zu unserem eigenen Ich war und ist unter den Bekennern des ‚Geistes von 1914‘ gewiß sehr verschieden.“ „Ein und dasselbe Grunderlebnis aber durchwaltet ahnungsvoll überall dieses neue Werden deutscher Frömmigkeit: Man muß sich einem in der sittlichen Weltordnung wirkenden höchsten überzeitlichen Meisterwillen hingeben, und dieser verlangt, daß wir im Vaterlandsdienst unser Leben voll einsetzen und aufopfern für das Werden seines Geistesreiches“ (S. 60 f.).

„Die im Dichterwesen[1] und in der Gemütswelt unseres ‚Barbarenvolkes‘ schlummernde Anlage und Überlieferung gelangte im ‚Geiste von 1914‘ zu neuem Leben. Die Anschauungen unserer alten und neuen Philosophen[2] gewannen hier auf fruchtbarem Boden reiche Wirksamkeit. Die Glaubenssaat der Kirchen nährte weit und breit den neuaufstrebenden religiösen Gedanken. Der Sozialismus aller Richtungen, der in Deutschland einen so starken geistigen und organisatorischen Einfluß erlangt hatte, bahnte den Geistern die Wege zum klarbewußten Gemeinschaftsgedanken. Die Persönlichkeitswertung des deutschen Individualismus brachte uns die entscheidende Bedeutung der Einzelsittlichkeit zum Bewußtsein. Und Wissenschaft und Tatwille, deren Entwicklung in unserem Vaterland so glänzend gediehen war, bereicherten den neuen Idealismus mit einem höchst tüchtigen und fruchtbaren Wirklichkeitssinn“ (S. 62 f.).

„Viel hat zur Gründung des heutigen Einheitsgeistes“ auch die religiöse „Grundrichtung unserer gesamten heimischen Volkserziehung beigetragen.“ Wie Rein (bei Thimme, Vom inneren Frieden des deutschen Volkes) sagt, ist „echte Sittlichkeit in der religiösen Überzeugung verankert, daß unser menschliches Streben nach Vervollkommnung der Einzel- wie der Gesamtpersönlichkeit des Volkes sich eins fühlt mit einer moralischen Weltordnung, die den Sieg des Guten will. Ohne diese religiöse Grundlage entbehrt das sittliche Leben des Haltes und des tieferen Sinnes“. „Deshalb“, fährt Rein fort, „hat die deutsche Erziehungsweisheit es vermieden, einer mechanischen Trennung der beiden Mächte, die Menschen- und Völkerleben regieren, anheimzufallen, wie dies in Frankreich geschehen ist“ (S. 62 f.).

---

[1] Die deutschen Dichter und Klassiker waren vielfach Freimaurer und werden von deutschen Freimaurern als hauptsächlichste Propheten des Geistes der deutschen Freimaurerei gefeiert. Mit Vorliebe werden in freimaurerischen Schriften zitiert: Lessing, Herder, Goethe, Schiller und Wieland.

[2] Von deutschen Philosophen werden als Vertreter freimaurerischer Ideen hauptsächlich angesprochen: Kant, Fichte, Krause und neuerdings R. Eucken.

„So ist jenes heutige verbrüdernde Seelentum unseres Volkes aus vielerlei Quellen deutscher Geschichte und deutscher Lebensarbeit zusammengeflossen. Es trägt in seinen Einzelheiten das Gepräge all der großen Kulturmächte, die in der Vergangenheit das vaterländische Innen- und Außenleben gestaltet haben."

„Das neue aber an ihm ist die eigenartige Verbindung, die hier in der Geisteserhebung unserer schweren Zeit die erwähnten verschiedenen Grundzüge deutschen Wesens und Strebens miteinander eingegangen sind. Aus eben dieser Verschmelzung geistiger Grundelemente, die bis dahin bei uns im allgemeinen getrennt nebeneinander bestanden, erwuchs jener eigenartige idealistische Glaube und Wille, der als neuer Familiengeist Millionen von Herzen und Köpfen erfüllte" (S. 63 f.).

„Auch andere Völker haben im Weltkriege starke geistige Wandlungen durchgemacht. Insbesondere gewann bei ihnen ebenfalls in weiten Kreisen religiös-sittliches Bewußtsein erhöhten Einfluß. Nirgends jedoch finden wir einen neuen Gemeinschaftsgeist, der aus der gleichen Ideenverschmelzung hervorgegangen wäre, wie wir sie im deutschen Persönlichkeits- und Kulturidealismus unserer Tage vor uns haben. In dieser eigenartigen Vermählung bestimmter philosophischer und sozialer, ethischer und religiöser Anschauungen und Strebungen ist nicht nur die Besonderheit, sondern, wie mir scheint, auch eine große überlegene Fruchtbarkeit und reformatorische Kraft des deutschen ‚Geistes von 1914' begründet."

„Dabei ist aber eines von besonderer Bedeutung: Gemeinsames Erlebnis, nicht die Anerkennung gleicher Autoritäten, machte diese neue einheitliche Gestaltung des Fühlens und Denkens zum Gemeingut. Die Bekenner dieser opferfroh und tatbegeistert am adeligen Geistesreich deutscher Größe schaffenden Vaterlandsreligion schwören keineswegs miteinander auf dieselben Propheten und Überlieferungen. Der Geist, der sie alle durchwaltete, mochte wohl im einzelnen durch den einen oder andern Parteiglauben gestützt und beschwingt werden; seinen Urquell aber fand er in der Offenbarung der eigenen Innerlichkeit. Gewissenserweckung war die Gründerin des neuen Tugend- und Vaterlandskults und seiner brüderlichen und schwesterlichen Gemeinschaft" (S. 64).

„Was wir hier vor uns haben, ist ein überaus bezeichnendes und bedeutsames Beispiel der Entwicklung einer freien idealistischen Geistesgemeinschaft in einem durch Interessen- und Meinungsparteien vielfältig zerklüfteten Kulturganzen." [1] (S. 64).

2. Ausführungen Dr. Bischoffs hinsichtlich des Berufs der deutschen Freimaurerei, den „Geist von 1914" zu hüten, weiter auszubilden und zum gesicherten dauernden Volksbewußtsein auszugestalten.

Nach dem Kriege treibt „unser Volk wie die gesamte Kulturwelt" in eine „grundtiefe gesellschaftliche Umwälzung" hinein. „Zeiten, die in ihrer Art vielleicht schwerer und bewegter sein werden, als einst die der großen französischen Revolution es waren, liegen vor uns. Überkommene Vor-

[1] Hinsichtlich der „Unsichtbaren Kirche" verweist Bischoff selbst (Latomia 1916, 76) besonders auf seine Schrift: Die unsichtbare Kirche, ein Grundgebot deutscher Zukunft (1916).

stellungen, Autoritäten und Verhältnisse sind auf den wichtigsten Lebensgebieten ins Wanken geraten und werden vom Umsturz bedroht, ohne daß schon ein festes und besseres Neues dem suchenden Volksleben sich darbietet“ (S. 98; vgl. auch S. 98 ff. 116 f. und 199 f.). „Je mehr wir ... den einzelnen Kulturbedürfnissen deutschen Zukunftslebens nachforschen, desto deutlicher tritt uns die Tatsache vor Augen: Nichts als eben jene Reformation (d. h. die durch den ‚Geist von 1914‘ eingeleitete religiös-sittliche Reformation des deutschen Volksgeistes) ist imstande, Deutschland innerlich so stark zu machen, daß es, wie ein Fels im Meere, unerschüttert der ungeheuren Flut wahnvollen Völkerhasses zu trotzen vermag, von der seine Zukunft von allen Seiten umbrandet sein wird. Mit dem neuen deutschen Glauben[1] steht und fällt unseres Reiches Größe im kommenden Riesenkampfe der Weltgeschichte“ (S. 67).

Der freimaurerischen Propaganda für den „neuen deutschen Glauben“, d. h. für das schöpferische Kulturideal im Sinne des „Geistes von 1914“, stehen sowohl innerhalb als außerhalb des Freimaurerbundes große Hindernisse und Gegenwirkungen im Wege. In Freimaurerkreisen selbst wird eine betreffende freimaurerische Außenarbeit teilweise als Verirrung gebrandmarkt (S. 41). Ausschlaggebende Mächte „unserer öffentlichen Meinung und Kulturpolitik“ stehen derselben ablehnend gegenüber (S. 131 f.; vgl. besonders auch S. 55 und 242—244).

Zur Überwindung dieser Schwierigkeiten bedarf es einer „planmäßigen“ (S. 43), organisierten Missionsarbeit (S. 44). „Es fehlt überall an der rechten deutlichen Vorstellung davon, welches neue Seelentum not tut und wie die Geisterschlacht, in der solche seelische Wandlung sich durchsetzt, unternommen und sieghaft durchgeführt werden muß. Gar manchem kommt am Ende diese, uns in die Urgründe der Volkspsyche hineinleitende praktische Kernfrage viel zu ‚theoretisch‘ vor, als daß sie sich bei ihrer Einigungspolitik ernstlich mit ihr beschäftigten. Sie glauben bei ihrer Zukunftsplanung leichteren Kaufes davonzukommen, weil sie die außerordentliche Tiefe des Friedensproblems und die ungeheure Schwierigkeit seiner Lösung noch in keiner Weise genügend gewürdigt haben. Und doch spielen in Wirklichkeit in die so einfach aussehende Frage nach einer ‚Verständigung der Parteien‘ Urprobleme der Menschheitsgeschichte hinein, mit denen der Kampf unseres Geschlechtes um Leben und Aufstieg seit Ewigkeiten ringt. Schließlich führt der Weg vom ‚Burgfrieden‘ zum ‚Volksfrieden‘ durch jene Tiefen hindurch, in denen ‚gut‘ und ‚böse‘ ihre Schlachten schlagen und Ewiges mit Zeitlichem um die Ordnung des Menschenlebens streitet. Mit andern Worten: Letzten Endes hängt das ersehnte Einigsein doch wohl recht nahe mit allerhand religiösen Kulturwerten zusammen“ (S. 55).

Die Missionsarbeit im Dienste des zu erstrebenden „Volksfriedens“ muß daher, „so seltsam das manchem heutigen ‚Realpolitiker‘ klingen mag, zu einem guten Teil ‚Seelsorge‘ sein“ (S. 89). Auch der „Menschheitsfriede“ ist vor

---

[1] In der Schrift Dr. Bischoffs „Von Deutschlands neuem Glauben“ (1915) ist der Gegenstand ausführlicher behandelt. Andere einschlägige Schriften Dr. Bischoffs sind: „Deutsche Gesinnung“ (1914), „Vom Zukunftsberuf der deutschen Freimaurerei“ (1915), „Der Geist von 1914 und die deutsche Freimaurerei“ (1916), „Religion und Freimaurerei“ (1916).

allem ein Problem der **Seelenkultur**, der „Erziehung des Menschengeschlechts" im Sinne „des wahrheitsvollen religiösen Selbstbewußtseins der menschlichen Gesellschaft". „Davon überzeugt uns auch eine nähere Beschäftigung mit den **Problemen des heutigen Weltkrieges**. Wäre seit Jahrhunderten die organisierte Pflege des der Menschennatur keimhaft eingeborenen Kulturgewissens in allen führenden Völkern der Welt in der erforderlichen Weise betrieben worden und zur rechten Entwicklung gelangt, so würde die gegenwärtige Menschheitskatastrophe nicht hereingebrochen sein. Bei letzterer wiegen die allgemeinen **inneren seelischen Ursachen** im Grunde viel schwerer als die besondern **äußeren** Anlässe, die man heute zumeist bei der Beurteilung des Weltkrieges und seiner Parteien über Gebühr in der Geschichts- und Schuldrechnung bewertet. Schließlich ist die Schuld an dem großen Zivilisationsbankrott unserer Tage nicht eigentlich einzelnen Völkern zur Last zu schreiben, (sondern) vielmehr auf ‚dem allgemeinen Konto einer rückständigen Menschheitsbildung zu verbuchen'. Diese **innere seelische Rückständigkeit** aber erweist sich als eine **Folge des unzureichenden Erziehungsbetriebes**" (S. 119 f.). Die geschilderte Seelsorge würde besonders durch die „Pflege des kameradschaftlichen Geistes" im Volke und in der Menschheit auch für „das individuelle seelische Wohlbefinden" von der größten Bedeutung sein (S. 102 f.).

„Die Entwicklung wahrer **Weltfriedensgemeinschaft**" bleibt davon abhängig, daß in allen Kulturvölkern in genügendem Maße ein an der **unsichtbaren Weltkirche des ‚Geistes von 1914'** bauendes und diese in sich **verkörperndes Bundes- und Kultwesen** in den erwähnten Bahnen sich entfaltet und betätigt. **Was man hier früher vom sichtbaren Kirchentum erhoffte, das wird ... im 20. Jahrhundert allein die organisierte freie dogmenlose Gemeinschaft des in der heutigen Geistesreformation** aufstrebenden Kulturidealismus vollbringen können" (S. 117).

„Die deutsche Freimaurerei" ist ihrem Wesen nach zur Mitwirkung an der Lösung des Problems „in besonderem Maße berufen" (S. 136). Nach **Herders** Wunsch müßte die **Freimaurergemeinschaft** sich als **das ‚Auge und Herz' der menschlichen Gesellschaft** fühlen" (S. 137). „Die freimaurerische Missionsarbeit" müßte sowohl die ethische Durchbildung der Bundesmitglieder selbst für ihren Missionsberuf im Dienste des „Geistes von 1914" umfassen, als auch eine entsprechende „**maurerische Außenarbeit**" (S. 138—152). In letzterer Hinsicht muß „der gesamte Lehrgehalt des heimischen Maurerwesens, soweit er in Worten mitteilbar ist"[1], „den Gegenstand der die deutsche Eintracht mehrenden Aussaat bilden. Da kommt zunächst und vor allem jene **Lebensanschauung** ... in Betracht, die ... den innersten Kern des Kunstgeheimnisses der deutschen Maurerwelt ausmacht" (S. 152 f.). Die erforderliche „Strebenseinigkeit" „erweist sich immer wieder als Ergebnis einer bestimmt gearteten sittlich-religiösen Lebensdeutung und Strebensrichtung", die zur ideallosen Zerfahrenheit, wie sie vor dem Kriege herrschte, in einem starken Gegensatze steht (S. 154).

„Man wird einander im kommenden Reiche (nach dem Kriege) mit einem ausreichenden und gesicherten Maße echter verständnisvoller Sympathie nur begegnen

[1] Das eigentliche Geheimnis der Freimaurerei ist, wie Freimaurer aller Länder betonen, in Worten nicht mitteilbar; dasselbe muß von jedem durch eigenes Erleben selbständig gefunden werden. Dieses innere Erleben stellt sich bei vielen Logenbrüdern niemals ein.

und behandeln, wenn die Geister vom festen und klaren Bewußtsein einer höchsten ideellen Aufgabe erfüllt sind, die alle an allen und mit allen zu lösen haben. Als eine solche einigende überindividuelle und überzeitliche Aufgabe aber kann lediglich die Arbeit am sozialen ‚Gottesstaat' (civitas Dei, societas divina) in Betracht kommen" (S. 155; vgl. auch 80 f. 101 141). „Im Menschentum lebt der gleiche Schöpfergeist (Weltbaumeister), der von Ewigkeit zu Ewigkeit das Werden der Welt architektonisch durchwaltet. Dieses die Bahnen ewigen Lebens wandelnde Schöpfertum..., von dem der wahre, seinen wirklichen Beruf erfüllende Mensch sich leiten läßt, kann nur in einem seiner Entfaltung und Betätigung in jeder Hinsicht förderlichen Gesellschaftskörper, seinem innersten Begehren gemäß, sich auswirken. Ihm ist daher die allgemein menschliche Grundaufgabe eingeboren, aus dem Gegenwarts- und Zukunftsgeschlecht eine solche societas divina, eine solche höchstwertige Gemeinschaft des ewigen Weltschöpfertums, an der alle Menschen als Bausteine und Erbauer Anteil haben, formen zu helfen. Nur eine von solchem Maurerglauben getragene Auffassung der gemeinsamen Lebensarbeit kann sich als Quelle des wahren Familiengeistes der Völker bewähren. Diese freimaurerische Lehre von der Bestimmung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft wird also von der Brüderschaft in möglichst weite Kreise hineinzutragen sein" (S. 155 f.)

Vor allem muß darauf hingearbeitet werden, daß „die Führerschichten des Volkslebens, die das Seelentum der Gesamtheit durch Vorbild und Leben beeinflussen" — also Universitätsprofessoren, Geistliche[1], Dichter, Künstler, Schriftsteller usw. — „diesen Maurer- und Tempelgedanken unseres Bundes" sich zu eigen machen (S. 156). Besondere Aufmerksamkeit ist auch der freimaurerischen Propaganda unter der Jugend zuzuwenden (S. 182). Die Träger dieser freimaurerischen Propaganda brauchen nicht selbst Freimaurer zu sein. „Hervorragende Redner aus der Mitwelt mögen gewonnen werden, die für die gleichen Grundideen eintreten, wie sie das deutsche Maurertum ... sich gebildet hat. In der Hauptsache freilich werden wir die Werkmittel unserer Missionsarbeit ... von der Brüderschaft selbst erwarten müssen" (S. 180).

Für den organisierten Betrieb der geschilderten freimaurerischen Propaganda ist eine eigene freimaurerische „Missionsgemeinschaft" notwendig, „die dem freien Versuchen und Probieren der Pioniere volles Interesse entgegenbringt und deren Wirksamkeit planmäßig und tatkräftig unterstützt". „Und eben diese freie (d. h. von Großlogen- und Logenbehörden unabhängige) Organisation des maurerischen Außendienstes hat dann zugleich den Beruf, diesen Dienst in gedeihlicher Weise ordnend zu beeinflussen." „Eine besondere Körperschaft von dieser Art und mit diesen Zielen besitzt die heimische Brüderschaft im Verein deutscher Freimaurer." Derselbe müßte so vervollkommnet und durch Arbeit und Geldmittel so unterstützt werden, daß er seinem heute unvergleichlich „bedeutsamer gewordenen kulturellen Beruf in jeder Weise genügen kann" (S. 190 f.).

Endlich ist auch darauf zu sehen, daß der Brüderschaft bei ihrer Propaganda in der Außenwelt „ständige Außenorganisationen" zur Seite stehen, welche zugleich als „Vorhofgemeinden" dienen können, aus denen die Frei-

---

[1] Vgl. Dr. Bischoff, Freimaurerei, Vaterland und Völkerfriede (1913) 75 f.

maurerei sich rekrutieren könnte (S. 239). Solche Außenorganisationen müßten auch „in der Frauenwelt aller (Volks-) Kreise" ins Leben gerufen werden. Ihre Aufgabe müßte „eine neue weibliche Volksveredelungsarbeit" im Sinne des „sozial-religiösen Erlebnisses unserer gewaltigen Zeit" sein (S. 247).

Hiezu begnügen wir uns an dieser Stelle kurz zu bemerken, daß der „Geist von 1914" ganz zu Unrecht als ein spezifisch freimaurerischer dargestellt wird. Das allgemeine, alle Volksklassen ergreifende und einigende Aufflammen des Patriotismus in Deutschland bei Ausbruch des Weltkrieges erklärt sich vielmehr ganz ungezwungen und restlos aus der übrigen allgemein bekannten Sachlage, ohne daß man dabei zur Hypothese einer Einwirkung spezifisch freimaurerischer Grundsätze oder Faktoren seine Zuflucht zu nehmen brauchte. Das spezifisch freimaurerische Prinzip des Rein- und Allgemeinmenschlichen, insofern es zum kirchlichen Autoritätsprinzip oder zur kirchlichen Orthodoxie im Gegensatz steht, spielte dabei gar keine bemerkenswerte Rolle. Das „religiös-sittliche" Pflichtgefühl und -bewußtsein, welches diesem Patriotismus zugrunde liegt, ist vielmehr der Hauptsache nach zweifellos auf die kirchlich-konfessionelle Volksschule und Volksbildung zurückzuführen, wie sie bis auf den heutigen Tag in Deutschland immer noch vorherrscht. Im Vergleich mit den Pflichtmotiven der kirchlich-konfessionellen Volksbildung spielte die von Dr. Bischoff als besonders wirksam gerühmte freimaurerische „Moraldemokratie" oder die dogmenlose autonome Sittlichkeit im Sinne des Kantschen kategorischen Imperativs sicher nur eine ganz untergeordnete Rolle.

Mit der irrigen Voraussetzung, daß der „Geist von 1914" einen spezifisch freimaurerischen Charakter an sich trage, entfallen auch die Folgerungen hinsichtlich eines besondern Missionsberufs der Freimaurerei, welche an diese Voraussetzung geknüpft werden.

Die grundsätzlichen Fragen, welche die neueste Schrift Dr. Bischoffs aufwirft, erfordern eine eingehendere Besprechung, welche einer späteren Studie vorbehalten werden muß.

Hermann Gruber S. J.

Übersicht.

Der Kampf um die Willensfreiheit im 20. Jahrhundert (1908–1911).

1. Bitter muß den Deterministen der Absagebrief erscheinen, den ein echt Moderner, Karl Joël, Professor in Basel, ihnen sendet [1]. Immer interessant, oft fesselnd und packend, mit seinem Spott und beißender Satire, die gelegentlich etwas drastisch wird und selbst das religiöse Empfinden nicht genugsam achtet, schildert Joël erst den Eintritt in den Bannkreis des Determinismus, dann die Umkehr. Es ist ein Stück eigener Geschichte, wie Joël im Vorwort bemerkt. Eine staunenswerte Kenntnis der modernen Schriften für und gegen die Freiheit — wenn wir von scholastischen Autoren absehen — begegnet uns überall.

Im ersten Kapitel „Der Aufklärer und der Naive" naht dem arglos frei sich fühlenden Menschen der Versucher und raunt ihm zu: mit der Freiheit sei es nichts, Freiheitsbewußtsein sei Illusion, der Mensch der Sklave seiner Motive usw. usw. Der Naive, der wirklich im Verlauf des ersten Teils sich als recht naiv erweist und seinen aalglatten Gegner nie zu packen weiß, sucht nun seine Hilfe bei „der modernen Wissenschaft", zuerst beim Philosophen, dann beim Naturforscher, beim Historiker, beim Theologen — natürlich nicht beim katholischen — und beim Moralstatistiker. Aber er entdeckt in ihnen allen Deterministen, die ihm rund erklären, der Indeterminismus sei in ihrer Wissenschaft abgetan und überhaupt mit Wissenschaft unvereinbar. Die ganze uns schon bekannte Waffenkammer des Determinismus [2] mit ihren Scheingründen, willkürlichen Behauptungen, unberechtigten Verallgemeinerungen, Umdeutungen und Umwertungen sittlicher und rechtlicher Begriffe samt den glänzenden Namen ihrer Erfinder enthüllt sich dem staunenden Auge des Neulings. Eimerweise wird er mit Wissenschaft überschüttet, bis er fast atemlos hervorstößt: „Gib mir Zeit, die Masse der Gründe, die mich überwältigt haben, zu verdauen; dann will ich mich zum Determinismus bekehren" (S. 236). Dieser Abschnitt für sich genommen müßte einem in seinen philosophischen Anschauungen nicht fest begründeten Leser gefährlich werden.

Doch nun folgt die Umkehr. Sie wird eingeleitet durch Selbstbesinnung des Betörten auf das Zeugnis des eigenen Freiheitsbewußtseins. Diese „innere

---

[1] Karl Joël, Der freie Wille. Eine Entwicklung in Gesprächen. München 1908.

[2] Siehe unsere Übersichten 93 (1917) 191 ff. 679 ff.

Stimme" bezeugt ihm nicht etwa bloße Freiheit der Hände und Muskeln, einen bloß ungehemmten Ablauf des Willensprozesses, sondern Fähigkeit der Selbstbestimmung, Selbstentscheidung, Selbstherrschaft des Ich. Auf sie nicht achten führt zur Skepsis. Mit beredter Wärme ermahnt Joël immer wieder, nicht auf fremde Deutungen zu hören, sondern auf das, was die innere Erfahrung uns sagt: sie trügt nicht. Ohne Freiheitsgefühl können wir nicht leben, und was lebensnotwendig ist, muß auch wahr sein können. Wären wir nicht frei, so könnten wir nicht einmal die Idee der Freiheit fassen. Gestehen, daß man der Überzeugung von der Freiheit nicht ledig werden könne, obwohl strenge Beweise für die Unfreiheit vorliegen, ist geistige Bankrotterklärung. — Dieser ganze Abschnitt 239—298 gehört zum Besten des Buches. Wuchtig fallen auch die Schläge im Kapitel: „Der Alp des Willens" (299—426). Der moderne Determinismus mit seiner „Erweiterung des Grundgesetzes der Mechanik auf das Geistesleben" (307) ist der ganze, der absolute Fatalismus, nur sitzt das Fatum jetzt nicht mehr draußen, sondern drinnen, uns im Herzen (304). „Seine praktische Konsequenz kann keine andere sein als die absolute Lähmung des Ich, des wollenden Menschen, des selbständigen Geistes" (314). Nur deshalb steht der Mensch nicht still, „weil er noch nie Ernst gemacht hat mit dem Determinismus" (311). Für den überzeugten Deterministen gibt es keine Erziehung. Für den gebundenen Willen gibt es keine Imperative. Alle Mahnung ist sinnlos; er muß antworten: ich kann mich ja nicht selber bessern (331—333). Unter der Herrschaft des Determinismus schwinden Verantwortlichkeit, Schuld und Sühne, wie konsequentere Deterministen unter den Juristen offen zugestehen (337). Mit diesen Begriffen fällt zugleich die Moral. Und so gefährdet der Determinismus Recht und Gesellschaft. Kräftige, aber wohlbegründete Worte findet Joël gegen jene Kriminalanthropologen, welche den Verbrecher zum Kranken und Irren machen, und gegen die Deterministen der soziologischen Schule, welche die Vergeltungsstrafe verwerfen und an deren Stelle den Gesellschaftsschutz setzen wollen. Kurz wiedergeben lassen sich die Ausführungen (343—426) an dieser Stelle nicht.

Im Kapitel „Die Mythologie des Determinismus" (427—465), der aus den Motiven zwingende Mächte gestaltet, führt Joël seinen Gegner stufenweise dahin, zu gestehen: die Behauptung, der Wille werde durch Motive determiniert, lasse sich nicht aufrecht halten. Als Argumente ad hominem enthalten seine berühmt gewordenen Ausführungen sehr Gutes. Aber die Einzelbehauptungen und Beweise bedürfen, um restlos wahr zu sein, mancher Verbesserung. Joël scheidet nicht klar zwischen Willen als Befähigung und Willen als Willensakt. Er sagt uns nicht, was er unter dem „Ich" versteht, mit dem er den Willen identifiziert.

Wohl ebenso berühmt ist das Hauptstück: „Die eherne Astarte" (466 bis 502). Es handelt von der durch Naturgesetze gegebenen kausalen Notwendigkeit. Auch sein Wert liegt nicht in der vollständigen Richtigkeit der Joëlschen Entgegnungen, sondern in der Art und Weise, wie der Gegner mit seinen ver-

schwommenen Anschauungen über Kausalität immer mehr in die Enge getrieben wird. Ursache ist Geschehensgrund — aber nur ein solcher, der vorangeht — unmittelbar vorangeht — nur die aktuelle — nicht die ruhende, sondern die neuhinzutretende, die wichtigste Bedingung — nein jede Bedingung — die Gesamtheit der Vorbedingungen — die nächste Bedingung — der erste Anfang, von dem sich alles herleitet — die regelmäßige, gesetzmäßige und somit notwendige. So treibt Joël seinen Gegner von Ast zu Ast, um sich dann mit Spott auf die sog. Naturgesetze zu stürzen. „Worin besteht denn das Müssen? Worin zeigt sich der Zwang des Gesetzes? Schreit die Wolke, weinen die Winde, gehen die Sterne klagend ihre Bahn?“ (491) „Kein Hauch von Notwendigkeit schwebt über dem Naturgesetz. . . . Gewiß, die Notwendigkeit besteht, aber im Kopfe des Beobachters, des Forschers“ (494 f.). Doch all das sind nur vorläufige Antworten, Fechterstellungen.

Von solchen ist auch das Kapitel erfüllt: „Der Grund der Gründe“ (503—602), und es wäre ebenso gefährlich, alles, was Joël hier zur Kritik des Kausalgesetzes sagt, als echte bare Münze hinnehmen zu wollen, wie den Gegnern, die er so unerbittlich verfolgt, Glauben zu schenken. Denn an die wahren, tiefsten Gründe des Irrtums reicht er nirgends heran, und er sagt uns nirgends positiv, wie er denn den Begriff der Ursache faßt und das Kausalitätsprinzip formuliert. Einige Proben: Die Kausalität ist nur Erkenntnisgesetz, nicht Weltgesetz. Es kommt nur auf die Perspektive an. „Sofern du etwas als Wirkung betrachtest, ist es abhängig, bedingt, notwendig; sofern du's als Ursache betrachtest, ist es selbständig oder frei“ (551; vgl. 504 511). „Nichts ist notwendig für sich, sondern notwendig ist etwas nur, weil oder damit ein anderes da ist“ (511). In den Dingen finden sich nur Folgen von Erscheinungen. Ursachen und Wirkungen werden sie erst, wenn wir Zwecke wollen und so jene Erscheinung herausheben, deren Folgen wir wollen. Die Kausalität hat ihre wahre Heimat im Leben, im Menschen, in seinem Willen. „Nur für ein wollendes Bewußtsein gibt's Wollen und Leiden, Aktion und Passion, gibt's im letzten Grunde Freiheit und Notwendigkeit“ (552); in der leblosen Natur ist Kausalität als ein Anthropomorphismus von uns hineingetragen, weil wir Interesse daran haben, daß die Erscheinungen sich untereinander fangen, damit wir dann die eine durch die andere fangen und in unsern Dienst stellen können (546 563). „Die Kausalität selber fordert die Freiheit“ (578); denn „sie fordert genau soviel Ursache wie Wirkung, und damit soviel determinierende Kraft, soviel Aktivität als Passivität und Notwendigkeit“ (589). „Die Kausalität als Kausalnexus lebt nur durch ihre Beschränkung, d. h. durch Freiheit“ (590). „Was Ursache für anderes sein kann, muß es auch irgendwie für sich selbst sein können“ (594). Da sind wahre Gedanken mit soviel Ungenauem und Falschem verbunden, daß man eine eigene Schrift verfassen müßte, um Klarheit und Wahrheit zu schaffen.

All die Fesseln des Menschen, die bindenden Netze, die der Determinismus gewoben sieht aus der umgebenden Natur, der Abstammung, dem sozialen Milieu, den ökonomischen Verhältnissen und schließlich der eigenen Natur des Menschen,

glaubt Joël sinken zu sehen. Und so betitelt er sein neues Kapitel „Der entfesselte Mensch" (603—660). „Sie versinken als Fesseln, weil sie in den Menschen selbst versinken, als sein Inhalt, als der Inhalt seines Ich, das aber in dem Inhalt nicht aufgeht, das sich von jedem Stück seines Inhalts freimachen kann, weil es ein Anderskönnendes ist, ein Freies" (659). Das lautet nicht übermäßig klar. Wie sollte der Mensch sich freimachen können von seinen seelischen Eigentümlichkeiten, frei von den körperlichen Schranken? Erst wenn man im Ich die geistige Seele erblickt mit ihrer die Organbewegungen, Sinnestätigkeit, das Denken und Begehren beherrschenden Willensfähigkeit, die nur das Gute als Gutes, aber kein endliches Einzelgut notwendig zu erstreben braucht, findet das Rätsel seine Lösung. Aber Joël sagt uns nirgends, was sein Ich denn eigentlich ist, obwohl seine Worte zu sagen scheinen, daß es mehr für ihn ist als die Humesche Summe der seelischen Vorgänge.

In der Welt und im Menschen gibt es Freiheit und Unfreiheit (661—689). Sie „stehen auf demselben Lebensboden als natürliche Gegensätze und haben aneinander ihre Schranke und ihre Ergänzung; sie kämpfen um den Menschen. Und weil die Freiheit mehr oder minder Schranken findet an der Unfreiheit, so erklären sich die Grade der Verantwortlichkeit" (673 f.). Das läßt sich hören Auch kann es einen guten Sinn haben, wenn Joël sagt: „Der Wille ist die Organisierung der Triebe, und damit zugleich die Beherrschung, Zügelung, Bekämpfung, wie die Vermittlung, Ausgleichung, Harmonisierung der Triebe" (671). Aber wenn er den Geist sich entwickeln läßt aus dem Organismus, der als Ausbau von Tendenzen, Fähigkeiten, Möglichkeiten zu Geistigkeit drängt und die gesteigerte Variation in ihrer Potenzierung sich bewußt werden läßt als Wahl, Wille, Freiheit (683 685 687), so möchten wir nur bemerken, daß eine solche Entwicklung eine philosophische Unmöglichkeit ist. Wenn Joël endlich behauptet, „der Geist ist die reine Variante, ... unsichtbar, weil er nie seiend ist, sondern immer werdend, das sich vom Objekt lösende Subjekt", und daraus schließt: „Die Freiheit ist nicht gegeben; sie ist eben ihrem Wesen nach das Nichtgegebene, die Überwindung des Gegebenen, die unaufhörlich geschieht" (687), so ist ein solcher Geist weder der Boden, auf dem wahre Freiheit gedeihen kann, noch seine Freiheit irgend etwas nütze. Denn nur was ist, kann wirken, überwinden, fördern. Nach all diesen Unklarheiten kann es uns nicht wundern, daß Joël mit seinem Indeterminismus nicht ganz zufrieden ist.

Im Schlußkapitel „Mysterium" (690—724) sagt uns Joël: Freiheit sei für ihn nicht mehr das letzte Wort (693). Mit der gewonnenen Freiheit steigen wir nur empor zu einer höheren Notwendigkeit. Gerade die Größten und somit die Freiesten dieser Erde haben sich in ihrem Aufschwung zugleich unendlich unfrei, in ihrer höchsten Aktivität zugleich am reinsten passiv, in ihrer kühnsten Produktion zugleich selig empfangend gefühlt und bekannt (702). Das Lutherwort: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders", darf hier natürlich nicht fehlen. Doch nur in den Idealmomenten des Lebens finden sich Freiheit und Notwendigkeit, sonst aber scheiden sie sich. „Nur im verwirklichten Ideal sind Sollen und Sein, Freiheit und Notwendigkeit eins" (702).

Ja, es gibt eine Zeit, wo die Freiheit, zu sündigen und zu irren, aufhört, wo im Anblick Gottes die Erfüllung seines heiligsten Willens und damit die Pflicht zur beseligenden Notwendigkeit wird. Aber diese Zeit des voll verwirklichten Ideals alles sittlichen Strebens kommt erst, wenn die Schranken dieser Körperlichkeit sinken. Das meint jedoch Joël nicht.

Joël kennt Gott. Er sieht klar genug: „Wunder und Widerspruch wird die Welt ohne eine variierende, organisierende Kraft." Und diese Kraft ist ihm Gott (615 f.) Aber leider nicht Gott als persönlicher Schöpfer, sondern ein Gott als Weltseele, ein Gott, dem die Welt das ist, was dem Menschen seine Glieder und Geräte — sein Körper und sein Instrument (717). „Ja ich ahne es: die Natur ist der Leib Gottes." Mit diesem pantheistischen Bekenntnis beschließt Joël seine Schrift. Es richtet die Freiheit zugrunde. Denn ein Gott, der eines Leibes bedarf, ist kein Gott und kann nicht der Urquell der Freiheit für andere werden.

S. Werner nennt in seiner Schrift „Das Problem von der Willensfreiheit" (Berlin 1914) das Werk Joëls: „Das hohe Lied des Indeterminismus". Dieses große Lob dürfen wir nicht spenden. Aber wir gestehen gerne zu: Wohl kaum eine andere Arbeit gleichen Charakters rückt dem Determinismus so energisch zu Leibe. Joël hat es richtig herausgefühlt und gesehen: der Determinismus paßt bloß in eine ganz mechanistische Weltauffassung hinein; die Grundgedanken, mit denen er arbeitet, würden schließlich jede wahre Spontaneität, ja jede Aktivität leugnen müssen. Gegen sie kämpft Joël mit den schärfsten Waffen. Doch mangelt seiner Schrift die tiefe, positive Analyse des Ursachenbegriffs und des Kausalitätsprinzips sowie der Begriffe „Wille" und „Ich", ohne die bei einem solchen Kampfe nicht durchzukommen ist. Und oft genug zeigt es sich, daß der Verfasser von den Resten falscher kantischer Erkenntniskritik sich noch keineswegs losgerungen hat.

2. Jos. Ans. Froehlich versucht in seiner Schrift[1] Freiheit und Notwendigkeit, die er beide in der Welt und im Menschenleben findet, zu versöhnen. Auf der einen Seite das Freiheitsgefühl und Freiheitsbewußtsein des Menschen, auf der andern die Behauptung einer Kausalität, die nur Notwendigkeit kennt. Das sind die streitenden Gegensätze. Er glaubt die Lösung zu finden in dem „Willen zur höhern Einheit", welcher aller Weltkausalität zugrunde liege.

Der Gedankengang ist ungefähr folgender: Es ist unmöglich, die in der Welt herrschende Kausalität rein mechanisch zu fassen. Ohne die Annahme von Zwecken ist weder Kraft noch Bewegung verständlich, eine Entwicklung undenkbar. Zwecke enthalten aber einen Hinweis auf den Willen. Die körperliche Erscheinungswelt und ihre Energien sind nur der Ausdruck von Beziehungen zwischen seelischen Wesen (Monaden), und so ist das psychische Geschehen von geistigen Prinzipien beherrscht. Wille aber ist Streben nach einem Bessern, nach Einheit mit etwas, was man noch nicht hat. So ist denn „der Wille zur höhern Einheit" die Quelle aller Weltkausalität. Er ist zugleich Vielheitsprinzip, weil

[1] Freiheit und Notwendigkeit. Leipzig 1908.

er das Viele aus dem Einen entstehen läßt, und Einheitsprinzip, weil er das Viele sich wieder zu höherer Einheit zusammenschließen läßt. Der Einheit entspricht die Notwendigkeit, der Vielheit Freiheit im Sinne eigener Aktivität und Spontaneität. Die Weltkausalität setzt sich also aus Freiheit und Notwendigkeit zusammen (Kap. 2: S. 25—49). In den Dingen ist ein doppeltes Streben: nach Einheit und nach Besonderung. Im Leblosen und im Tiere setzt sich der Wille nach Besonderung niemals in Widerspruch mit dem Einheitsstreben. Sie wirken ungehindert und spontan ihr Wesen aus, in Einklang mit dem Gesetz des Ganzen (Freiheit im Sinne von Wesenserfüllung). Im Menschen aber werden die sinnlichen Triebe maßlos, wenn nicht der Geist sie in Schranken hält, und das Sonderstreben des geistigen Teils wird maßloser Egoismus, wenn es nicht die Grenzen innehält, die ihm das Gesetz des Ganzen zieht, das sich hier als Vernunftgesetz und Sittengesetz äußert. So herrscht im Menschen Zwiespalt, und der Mensch soll sich frei entscheiden, wem er folgen will. Wahre Zufriedenheit und wahres Glück ist aber nur möglich, wenn er Triebe und Sonderneigungen mit dem Gesetz des Ganzen in Einklang bringt. Jede Irrung in dieser Hinsicht überantwortet dem Zwange, der von der Umwelt und vom Ganzen aus sich alsdann geltend macht (Kap. 3: „Der Mensch in seiner Gegenstellung zur Natur", S. 50—73). Das wahre Interesse unseres Selbst verlangt also Einklang mit dem Sittengesetz. Dieses steht uns nicht fremd gegenüber, die Stimme des Gewissens entspricht unserem höhern Wesen und unserer Beziehung zu andern Individuen und zum Ganzen. Erst wenn wir frei wollen, was wir sollen, werden wir sittliche Persönlichkeiten, indem wir, unser Wesen erfüllend, einer höhern Notwendigkeit uns unterwerfen (Kap. 4: „Die sittliche Persönlichkeit", S. 74—96). Um nicht zu erliegen, bedürfen wir aber des Glaubens, der uns erst einen Abschluß bietet, den der Verstand nicht finden kann; dem Glauben ist Zentrum der Einheit und ihre Vollendung Gott, der Quell aller Weisheit und aller Kraft, in sich absolute Realität des Seins und der Freiheit selber, uns gegenüber die Liebe (Kap. 6: „Erhöhtes Leben", S. 117—144). Die göttliche Eins hat aus innerster Freiheit Notwendigkeit und zugleich die Welt der Vielheit aus sich entlassen; an der Welt des individuellen Geistes, dessen Bewußtsein für ihn undurchdringlich, dessen Entscheidung von ihm unabhängig ist, hat Gott sich selbst beschränkt, damit gerade darin seine Liebe steigende Erfüllung finde. Gott gegenüber fühlen wir uns gebunden und verpflichtet. In Einheit mit ihm finden wir unseres Wesens Erfüllung in der Liebe durch Pflichterfüllung und Opfersinn. In der Liebe ist der Gegensatz zwischen Notwendigkeit und Freiheit überwunden (149).

In diese Gedankengänge hinein hat Froehlich die Beweismomente für die menschliche Freiheit und die Antworten auf deterministische Auffassungen verwoben. Ein ganzes Kapitel 5 ist der Beziehung zwischen „Freiheit und Verantwortung" gewidmet (97—116). Man muß bedauern, daß Froehlich die Freiheitslehre der Scholastik nicht kennt, daß er die Begriffe Freiheit und Kausalität nirgends genau umgrenzt. Mißlicher noch ist es, wenn Froehlich — vielleicht im vergeblichen Ringen nach rein philosophischen Sprachweisen — Ausdrücke gebraucht, die bedenklich

an pantheistische Auffassungen erinnern, so wenn er S. 83 von einem Gesetze der Alleinheit, S. 103 von der Unendlichkeit des Ganzen spricht, S. 121 in Gott die vollkommene Einheit erblickt, aus der die Welt der Vielheit entlassen werde, S. 126 Gott die universelle Persönlichkeit nennt. Mindestens große Unklarheiten liegen hier und anderswo vor. Im Grunde scheint jedoch Froehlich an den persönlichen, unendlich weisen und gütigen Gott des Christentums zu denken. Im übrigen trägt die ganze Schrift das ansprechende Gepräge großen sittlichen Ernstes, warmer Anteilnahme am geistigen Gedeihen der Menschheit und ruhiger Sachlichkeit, die das Gute gerne anerkennt, wo sie es findet, und sich nicht scheut, auch einen Jesuiten (P. Meschler) mit hohem Lobe zu zitieren. Aus der Fülle kerniger Gedanken seien die folgenden nur kurz erwähnt.

Gerade der Zwiespalt in unserer Natur wendet sich an unsere Entscheidung. Der Intellekt ordnet die Werte, der Wille wird im allgemeinen folgen, aber er ist ebensowenig gebunden wie der Richter gegenüber Gutachten der Sachverständigen; er wahrt sich seine Selbständigkeit gerade gegenüber recht aufdringlichen Motiven. Auch gegenüber den seelischen Mechanismen, welche Gewohnheit geschaffen, behält der Wille immer noch die Oberhand, kann hemmend, korrigierend und einstellend eingreifen (66). Das „Du sollst" ist nicht ein fremdes, uns von außen aufgezwungenes Gebot, sondern der Unterton unseres eigenen Willens und Wesens in seiner Verankerung im Ganzen (78 f.). Will der Mensch seiner idealen Natur entsprechen, so wendet sich das „Sollen" in ein klares, festes Wollen (80). Auf dem Boden des Determinismus ist keine Lösung des sittlichen Problems möglich. Seine scheinbaren Erfolge verdankt er Kräften, die auf anderem Boden gewachsen sind. Mag die Erziehung durch Beispiel wirken oder durch Belehrung, Erfolg kann sie nur haben, wenn sie nicht als ein Fremdes, Äußeres, sondern von innen aus dem Wesen des zu Erziehenden heraus wirkt, wenn sie ihr individuelles Objekt aktiv an der Erreichung ihres Zieles beteiligt, und es nicht lediglich passiv zu formen sucht (87 f.) Das Sittengesetz wie jede Norm wendet sich an einen Willen, der durch die Gegebenheiten nicht eindeutig festgelegt ist, sondern sich für oder gegen entscheiden kann (97). An das Wollen selbst reicht kein Zwang heran. Keine Qual, keine Todesdrohung ist stark genug, um der Seele das Opfer des eigenen Wollens abzuzwingen (106). Wir sind den ererbten Trieben und Anlagen nicht einfach ausgeliefert; die Voreltern haben gekämpft, wir müssen es auch tun (107). Das Individuum ist etwas Eigenständiges, eine neue Ursache mit eigenen Kräften. Aber es ist nicht a se. „Die Aseität eignet nur der absoluten Einheit, in der auch allein vollkommene Freiheit im Sinne vollkommener Unabhängigkeit des Seins von einem Äußern möglich ist" (108). „Aus Gott sind wir, und nur in Einheit mit ihm können wir unser Selbst verwirklichen" (124).

Es ist zu bedauern, „daß Froehlich diese und andere fruchtbare Gedanken über Freiheit in den Rahmen eines Willens zur höheren Einheit" einzuspannen versucht. Die Welt ist nun einmal keine Einheit im Sinne eines Organismus, sondern eine Vielheit von Dingen, die aber ein umfassender Plan einheitlich zu-

sammenordnet. Ihre Teile haben eigene Selbständigkeit, und unüberbrückbare Unterschiede scheiden das Lebende vom Leblosen, die geistbegabten Wesen von den Tieren. Die Allbeseelung, welche Froehlich annimmt, ist unhaltbar; die zielstrebige Tätigkeit der leblosen oder vernunftlosen Dinge gründet sich auf ursprüngliche Naturanlage, nicht auf eigene Erkenntnis des Zieles als solches. Ihr wechselseitiges Verhalten und ihre Beziehungen zum Menschen sind mit ganz anderm Maße zu messen als das Verhalten der Menschen untereinander und ihre Beziehungen zu Gott. So muß der Versuch, eine einheitliche Formel wie „Willen zur höhern Einheit" oder „Liebe" auf alle diese Beziehungen anzuwenden, eine unbefriedigende Zwangsmaßregel werden. Brauchbarer wird sie erst bei Einschränkung auf das Leben des Menschen. Aber auch dann bedarf sie, um fruchtbar zu sein, einer Umgestaltung. Froehlich selbst ringt nach einer solchen und findet sie, indem er den Gottesgedanken zu Hilfe ruft. Gott ist ihm das Einheitszentrum des Weltganzen. Darin liegt viel Wahres. Für den Menschen ist die Vereinigung mit Gott und Beseligung in Gott letztes Ziel und Abschluß allen Wollens. Als Urheber der Welt und des Menschen ist Gott der Quell des Sittengesetzes. Die natürlichen Sittengebote entsprechen denn auch allem Edlen und Schönen in der Menschennatur, unsern wahrsten Beziehungen zu Gott, zu den Mitmenschen, zu den übrigen Geschöpfen. Ihre Befolgung oder Nichtbefolgung ist in unsere Hand gegeben. Frei übernommen ist ihre Befolgung die wahre Selbsterfüllung unseres Wesens und bringt allein wahres Glück. Die Gegebenheiten der Welt und unserer eigenen individuellen Anlagen sind das Gebiet der Notwendigkeiten; mit ihnen müssen wir rechnen, die wir aber auch in weitem Umfang uns dienstbar machen. Unser durch eigene Willensarbeit zu schaffendes inneres und äußeres Leben aber, wie es der von Gott uns angewiesenen Stellung und den Sittengeboten entspricht, ist das schönste und segensreichste Gebiet unserer Freiheit.

3. A. Messer[1] will nicht das Problem im Sinne des Indeterminismus oder Determinismus lösen, sondern „nur in die Tiefe des Problems einführen und die beiden Arten seiner Lösung möglichst unparteiisch darstellen" (Vorwort). Geben wir ihm gleich das Zeugnis, daß er seinem Versprechen getreu nachkommt, soweit die neuzeitlichen Lösungsversuche in Frage kommen. Die Freiheitslehre der Scholastik aber kennt er viel zu wenig oder nimmt nicht gebührend auf sie Rücksicht, obwohl sie auch heute noch lebt. Das zeigt sich gleich in den beiden ersten Kapiteln, in denen uns eine kurze „Psychologie des Willens" geboten wird und die „verschiedenen Anwendungsweisen des Freiheitsbegriffs" vorgeführt werden. Im 1. Kapitel (S. 1—16) erhalten wir eine ganz summarische, besonders aber rein empirische Darstellung der Willensvorgänge nach ihrer phänomenalen Seite. Die rationelle Psychologie ist gar nicht berücksichtigt. Selbst die unweigerlichen und unmittelbaren logischen Folgerungen aus dem Erfahrungsmaterial werden als bloße hypothetische Annahme gewertet. So sind z. B. der Wille als

[1] Das Problem der Willensfreiheit. Göttingen 1911.

dauernde Fähigkeit, das Ich als Träger und Wirkursache der psychischen Vorgänge nicht einmal erwähnt. Als „Ich" gilt dagegen empirisch „der innere Einheitspunkt des Bewußtseins", von dem doch wohl keine unmittelbare Erfahrung zu berichten hat, oder „hypothetisch" die Summe von Trieben, Gedächtnisdispositionen, intellektuellen Anlagen. Als Ursache der Willensakte werden Motive hingestellt und diese als Triebe und Begehrungen gekennzeichnet, intellektuelle Momente aber aus dem Bereich der Motive ausgeschlossen. Das ist ein Empirismus, mit dem sich die gesunde Philosophie nie befreunden kann. Im 2. Kapitel (S. 15—26) legt uns Messer verschiedene Freiheiten des Wollens und Handelns, geistige Freiheit [1] und sittliche Autonomie, wahre sittliche Freiheit vor, und bemerkt, diese alle seien derart, daß man sie annehmen könne, wie immer man sich zum Problem der Willensfreiheit stelle, mit andern Worten, sie werden so gefaßt und gedeutet, daß sie zwar die Aufschrift „Freiheit" tragen, aber besser den Titel „Notwendigkeit" trügen. Denn sowohl in der wahren sittlichen Freiheit, wie sie Messer schildert, als in der sog. geistigen Freiheit finden wir die von den Deterministen so gern gebrauchten, weiten Begriffsbestimmungen wieder, die es erlauben, den Unfreien für frei und den Freien für unfrei zu erklären. Wird doch behauptet, man könne solche Willensakte frei nennen, die auf ausreichender, ruhiger Überlegung beruhen, in denen sich die relativ dauernden und stärksten Tendenzen der Persönlichkeit, ihr Charakter, wirksam erweist (23). Diese „Freiheiten" bringen wirklich keine Klärung. Die Hauptfrage formuliert: Gilt für das Zustandekommen des menschlichen Willens das Kausalitätsgesetz oder nicht? (26.) Diese Fragestellung ist irreleitend. Sicher gilt das richtig verstandene Kausalitätsgesetz: Alles, was wird, hat seine Ursache; also auch die menschlichen Willensakte. Aber falsch ist die leider nunmehr so geläufige Form: Jedes Geschehen hat eine Ursache, aus der es mit Notwendigkeit folgt und folgen muß. Es gehört weder zum Begriff der Ursache, daß sie mit Notwendigkeit wirke, noch zum Begriffe der Wirkung, daß sie sich aus der Ursache mit Notwendigkeit ergebe.

Die beiden ersten Kapitel wecken also wenig Vertrauen. Indessen erweist sich Messer im 3. Kapitel (S .26—37) „Der Indeterminismus" sachlicher, als wir nach dem Bisherigen erwarten durften. Freilich befremdet es (29), von einem „absoluten Indeterminismus" zu hören, der behaupte, das Ich fälle ganz unabhängig von den Motiven seine Entscheidungen — vielleicht gibt es heute solche Indeterministen auf einem uns unbekannten Sterne — und S. 35 zu vernehmen: „Meist erkennen die Indeterministen an, daß die Beziehung zwischen Ursach eund Wirkung als Notwendigkeitsbeziehung zu fassen sei, und leugnen die allgemeine Geltung des Kausalgesetzes." Dürfen denn die Vertreter der alten Freiheitslehre, und zu ihnen gehören alle katholischen Philosophen, nicht beanspruchen, mitgezählt zu werden, oder bilden sie unter den Indeterministen von heute nicht

[1] Die Bemerkung, der Glaube „auf göttliche (d. h. kirchliche) Autorität" werde geistige Unfreiheit zur Folge haben (S. 19), hätte ruhig unterbleiben können, da für einen gläubigen Christen die Möglichkeit, Irrtümer als Forschungsergebnisse zu erhalten, keinen Reiz hat und keinen geistigen Gewinn bedeutet.

die Hauptzahl? Um so mehr wollen wir es anerkennen, wenn Messer hervorhebt, die Indeterministen fassen den Begriff der Freiheit positiv, gestehen die Bedeutung der Motive und des Charakters zu, anerkennen Grade und Hemmnisse der Freiheit, und dabei auf die Lehre der Theologie hinweist. In Kapitel 4 wird der Determinismus in gleicher Weise unter dem psychologischen, ethischen, erkenntnistheoretischen Gesichtspunkt ruhig und sachlich dargelegt. Doch schleichen sich in die psychologische Betrachtung Antworten ein, die keineswegs mehr als Ausdruck reiner psychologischer Erfahrung gelten können, so die deterministischen Deutungen des Freiheitsbewußtseins, des Andersgekonnthabens, der Reue, der Verantwortlichkeit. Klar tritt das völlige Ungenügen und die Unhaltbarkeit des „rein empirischen" Ichbegriffs hervor, der helfen soll, an dem „metaphysischen", realen, vom Bewußtsein unabhängigen Ich vorbeizukommen. Bei der ethischen Betrachtung ist die Bemerkung interessant: das Mißverhältnis zwischen Können und dem Sollen der sittlichen Gebote als absoluter Normen wirke nur drückend infolge metaphysisch-religiöser Spekulationen, nicht wenn wir das Sittliche als etwas rein Menschliches betrachten, d. h. wohl vollständig seiner Eigenart entkleiden und entwerten. Bei der erkenntnistheoretischen Betrachtung wird zugestanden, das [falsch formulierte!] Kausalgesetz sei nicht denknotwendig, seine allgemeine Gültigkeit könne nicht direkt nachgewiesen werden, wobei dann freilich hinzugefügt wird, diese Allgemeingültigkeit dürfe angenommen werden und müsse angenommen werden, wenn die Psychologie e r k l ä r e n d e Wissenschaft sein soll. Messer hatte uns S. 26 eine Betrachtung des Determinismus und des Indeterminismus vom erkenntnistheoretisch-metaphysischen Standpunkt aus versprochen. Die metaphysische Betrachtung gerade scheint uns völlig zu fehlen. Sie hätte die Schwäche und Unhaltbarkeit des Determinismus klar erwiesen.

Die folgenden beiden Kapitel behandeln in Form von Zwiegesprächen die Bedenken gegen den Determinismus (62—80) wie die gegen den Indeterminismus (80—89). Hier macht sich die ungenügende Kenntnis der durch Jahrtausende erprobten Freiheitslehre der christlichen Philosophie schmerzlich fühlbar. Der Indeterminist, der hier auftritt, läßt seinen Gegner von einem Zweig auf den andern hüpfen, ohne ihn je gründlich zu fassen und vor ein entschiedenes „Ja" oder „Nein" zu stellen, läßt dem Deterministen seine schwächlichen Umdeutungsversuche durchgehen, packt ihn nicht beim Wort, wenn er Zugeständnisse macht, die nur mit indeterministischer Willensfreiheit vereinbar sind. Die Seiten 65 66 70 72 78 79 liefern Beweise der mangelnden logischen Schlagfertigkeit des Indeterministen, der bei Messer die Freiheit vertritt. Bei einem Logiker des ersten Jahres der mißachteten Scholastik hätte der Determinist nicht so leichtes Spiel gehabt. Und doch zeigt sich selbst in dem etwas lahmen Wettkampf bei Messer schließlich die Schwäche des Determinismus. Denn im 7. Kapitel „Gesichtspunkte für die Entscheidung des Problems" (90—101) kommt Messer zu dem Schlusse: Der Determinismus vermöge seine Behauptung von der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes nicht zu erweisen, es bleibe somit die Behauptung des Indeterminismus immerhin zulässig, daß die Willensentscheidungen einer kausalen Er-

klärung, wie sie die Naturwissenschaft fordert, nicht unterliegen, weil sie aus vorangehenden Geschehnissen nicht restlos ableitbar seien. Mit andern Worten: Der Hauptbeweis der Deterministen stürzt in sich zusammen, weil ihr sog. Kausalgesetz überhaupt kein allgemeingültiges Gesetz darstellt, sondern bloß für das Naturgeschehen gilt, und auch dort einer andern Fassung bedarf, um richtig zu sein. So bedeutet M.s Schrift immerhin einen gewissen Fortschritt, indem es die Deterministen sich bescheiden lehrt. Wenn Messer glaubt, die seelischen Tatsachen vermöchten keinen zwingenden Beweis zugunsten des Indeterminismus zu liefern, und mit Ethik und Erziehung sei auch der Determinismus vereinbar, so liegen dieser Beurteilung erkenntniskritische und metaphysische Irrtümer zugrunde. Für Messer ist nur das wissenschaftlich begründet, was die Erfahrung unmittelbar lehrt; alles andere ist nur mehr oder minder wahrscheinliche Annahme. Infolgedessen ist er sich nicht klar über den Begriff des Ich und will den Willen als dauernde Fähigkeit nicht in Rechnung ziehen. Es fehlt der richtige Begriff der Wirkursächlichkeit; die Zweckursächlichkeit ist gar nicht beachtet, und so ist eine richtige Auffassung der Willensmotive unmöglich.

4. Johannes Rehmke[1], Professor in Greifswald, gehört zu denen, die weder mit dem Determinismus noch mit dem Indeterminismus — wohlgemerkt, so wie er sich denselben zurechtlegt — zufrieden sind. Für ihn spiegelt sich in ihrem Gegensatze die „verquere Frage" wider, die durch die vielen Jahrhunderte bis zur Gegenwart ungestillt ihre Opfer sucht, die Frage, ob der Wille dem Verstande leibeigen sei oder nicht. Thomas von Aquino — um aus dem Mittelalter einen Beleg anzuführen — antwortet ja, Duns Skotus nein, und so geht es bis heute hin und her: hie Determinismus, hie Indeterminismus (80). Es könnte überhaupt fraglich erscheinen, ob Rehmke von den heute sich abspielenden Kämpfen etwas vernommen. In seiner auf eine Leugnung der Willensfreiheit hinauslaufenden Schrift entdecken wir von Wentscher, Mack, Joël, Froehlich keine Spur, aber auch um Hoche, Windelband, Pertersen, Paulsen und andere Deterministen scheint er sich nicht zu kümmern. Wundt wird die Ehre zuteil, einmal genannt zu werden. H. Schwarz, ein Kollege Rehmkes, taucht einmal, wie ein Blitzlicht, auf, um gleich wieder zu verschwinden. Mit Kant und Schopenhauer hat er es zu tun — und gelegentlich mit den bösen Scholastikern. Im allgemeinen zeigt Rehmke eine beschauliche Ruhe; aus wenigen, nicht sehr klaren und noch weniger begründeten Begriffen und Sätzen spinnt er mit viel Geduld und endlosen Wiederholungen seine eigenen Ansichten heraus. Wollen ist für Rehmke: „sich ursächlich auf eine im Lichte der Lust stehende Veränderung beziehen" (13). Man will aber nur aus dem Gegensatz der augenblicklichen Unlust zu der im Lichte der Lust stehenden Vorstellung heraus (12), den er praktischen Gegensatz nennt. Motiv ist das, was die Seele zum Willen macht (20). Wille ist nichts Besonderes in der Seele, wie z. B. Gefühl oder Affekt, „sondern vielmehr die Seele selbst, dieses besondere Einzelwesen, und zwar in solchen Augenblicken bezeichnet, in denen dieses gegenständliche, zuständliche und denkende Bewußtsein

[1] Die Willensfreiheit. Leipzig 1911.

sich ursächlich auf eine im Lichte der Lust vorgestellte Veränderung bezieht" (33). Wer wählen kann, muß wählen [1]. Wählen heißt: unter mehreren dasjenige, das am meisten im Lichte der Lust steht, also das beste Mittel oder die beste Besonderung des ursprünglichen Zweckes, feststellen, das ist bestimmen (46). Wählen ist nicht ein Wollen (48). Zwangswollen tritt ein, wenn nur ein Mittel vorliegt, das dem Wollenden im Lichte der Unlust erscheint, ohne daß er auf den Zweck verzichten will (58 ff. 103). Sind mehrere Mittel vorhanden (mehrere Besonderungen), so muß der Wille das wählen, was am meisten im Lichte der Lust steht, denn vor diesem tritt alles andere zurück, tritt ins Licht der Unlust, wird also nicht wählbar (73). Ein besonderes Entschließen gibt es nicht. Bestimmen ist das Gleiche wie Urteilen und Entscheiden (74 f.). Jedes Wollen ist notwendig, weil es durch den praktischen Gegensatz bedingt ist, es ist ein Wollenmüssen; erklären, es gebe ein Wollen, dem keine Notwendigkeit zukommt, ist nach Rehmke eine alle Wirklichkeit schlechthin verhöhnende Behauptung (115 f.). Rehmke ist also Determinist vom reinsten Wasser. Wenn er (142) dennoch sagt, „es gibt Willensfreiheit", so hat er nur der Unfreiheit den Namen Freiheit aufgeklebt. Rehmke urteilt sehr hart über die von ihm gänzlich mißverstandene Scheidung von Wille und Verstand. Er meint, wir sehen dasselbe Bewußtsein in zwei besonderen Bewußtseinswesen auseinander (79). Er mag ganz ruhig sein. Mit dem unbewußten Willen Schopenhauers hat die scholastische Lehre nichts zu tun. Wille und Verstand sind uns zwei Fähigkeiten ein und derselben Seele, nicht zwei getrennte Einzelwesen; sie handeln nicht für sich, sondern in ihnen und durch sie handelt dieselbe Seele. Wenn also Rehmke der vom Verstand zu unterscheidende Wille als ein Ungeheuer, ein hungriges, auf Beute lauerndes Raubtier, eine Spottgeburt erscheint (77—79 usw.), und er es für nötig hält, dies der Welt zu verkünden, so ist das seine Sache. Wir bezweifeln nur, daß durch Ausdrücke wie „wüste, mittelalterliche Lehre", „Willensmummenschanz", „Willenspopanz", „dicker Wortnebel" eine besondere Sachlichkeit der Darstellung erzielt werde. Rehmkes Buch wird trotz seines Bemühens den Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit nicht aus der Welt schaffen, und wohl auch dem Determinismus wenig Freunde werben. Denn es ist in einer Sprache geschrieben, die oft ebenso hart wie — milde zu sagen — schwerverständlich ist. Wenn Rehmke sich einmal entschließen will, die Lehre der Scholastik von der Willensfreiheit kennenzulernen, so möchten wir ihm als treffliche Einleitung dazu empfehlen: V. Cathrein, Moralphilosophie I, 5. Aufl. Freiburg 1911, 41—63, ein Werk, das ihn zudem nicht nur mit neuern und neuesten Indeterministen wie Rohland und Kohler, sondern auch mit den Gedanken einer Reihe von Deterministen bekannt machen wird.

---

[1] Einen Beweis dafür, der jeder Logik bar ist, findet man S. 46. Dort heißt es wörtlich: „Nur der Wille wählt, und wer immer wählt, der hat wählen wollen; ohne Wählenwollen gibt es kein Wählen, und wählen kann nur, wer wählen will; also wer überhaupt wählen will, muß wählen."

Julius Beßmer S. J.

Besprechungen.

Kirchengeschichte.

Der deutsche Protestantismus 1817—1917. Eine geschichtliche Darstellung von Dr. **Johannes B. Kißling.** 8° Münster i. W., Aschendorff. Erster Band (422 S.) 1917. *M* 6.—; geb. *M* 7.—
Zweiter Band (440 S.), 1. u. 2. Aufl. 1918. *M* 6.50; geb. *M* 7.50

Sich kennen lernen ist schon halb sich vertragen. Das gilt, ehrlichen Willen vorausgesetzt, überall, wo Parteien und Ansichten miteinander in Streit liegen. Nun hat uns im deutschen Vaterland Verträglichkeit nie so bitter notgetan als gerade in der gegenwärtigen Drangsal. Darum ist dieses Buch freudig und dankbar zu begrüßen, denn es lehrt uns den heutigen Protestantismus besser verstehen.

Es ist gut, daß der Verfasser diesen Hauptzweck seines Buches klar ausgesprochen hat. Er sagt in dem vom September 1917 datierten Vorwort:

„Den Katholiken sind die religiösen Angelegenheiten ihrer unter dem Dache des neubefestigten [!] Deutschen Reiches wohnenden Volksgenossen protestantischen Bekenntnisses keineswegs gleichgültig. Sie können das nicht sein aus dringendsten nationalen Gründen, aber auch um deswillen nicht, weil innerhalb des Protestantismus seit Jahren Fragen zur Erörterung gestellt worden sind, deren Austrag auch auf die kirchenpolitischen Verhältnisse der Katholiken aufs tiefste einwirken muß. Ich erinnere nur an die inhaltreiche und weittragende Frage der Trennung von Kirche und Staat. Die im Protestantismus der Gegenwart tätigen Kräfte kennen zu lernen ist eine Notwendigkeit, der kein im öffentlichen Leben stehender Katholik sich entziehen kann. Diese Kenntnis zu vermitteln, möchte die nachfolgende Geschichtserzählung einigermaßen helfen."

Der Verfasser, Dr. Kißling, ist den Lesern dieser Zeitschrift kein Fremdling. Seine dreibändige Geschichte des Kulturkampfes[1], die auch von anders gerichteten Beurteilern wegen ihrer Sachlichkeit und Treue durchaus günstig besprochen wurde, bürgt schon dafür, daß wir hier abermals ein gründliches, gerechtes und angenehm lesbares Werk erwarten dürfen. Gerade jetzt kommt es wie gerufen. Die Jahre 1817 und 1917, die beiden „Reformationsjubiläen", sind Wendepunkte im Verlauf der Kirchenspaltung. Ersteres Jubeljahr brachte im Gefolge der Befreiungskriege die Union und machte aus den zwei feindlichen „Kirchen" des Luthertums und des Kalvinismus die „andere" oder „evangelische Konfession". Der Weltkrieg aber stürzte mit der Monarchie das ganze kirchliche Gebäude dieser

[1] Siehe diese Zeitschrift 82 (1912) 194; 87 (1914) 210; 92 (1917) 379.

neuen Konfession. Das ist der gegebene Augenblick, um den Verlauf des Protestantismus während des Jahrhunderts in gedrängter Rückschau zu überfliegen.

Der Stoff der beiden Bände ist in vier Bücher geteilt.

Das erste Buch ist betitelt: „Union und Reaktion 1817—1835"; das zweite hat die Überschrift „Die Neuorthodoxie im Kampf gegen theologischen, kirchlichen und kirchenpolitischen Radikalismus 1835—1860". Diese beiden Bücher nehmen den ersten Band ein und umfassen die Zeit der beiden preußischen Könige Friedrich Wilhelms III. und IV.

In acht Kapiteln handelt das erste Buch über die Union zwischen Lutheranern und Reformierten in Preußen — über Kirchenverfassungsfragen in Preußen und andern Staaten des Deutschen Bundes und Fortschritte des Unionwerkes — über den Rationalismus im Kampfe gegen die Bekenntnisschriften und seinen Niedergang — über das Wiedererstehen des Pietismus — über Schleiermacher und seine Theologie — über das Verhältnis der deutschen Protestanten zu den Katholiken — über die Konvertiten jener Zeit — und endlich über das religiöse Leben in den Gemeinden.

Die elf folgenden Kapitel des zweiten Buches sind überschrieben: Die radikale theologische Wissenschaft der Hegelschen Schule (D. Fr. Strauß, Feuerbach, Baur u. a.) — Die lichtfreundliche Bewegung. Neue Sektenbildungen (Templer Albrechtsleute usw.) — Die Kirchenpolitik König Friedrich Wilhelms IV. von Preußen — Deutsch-protestantische Einigungsbestrebungen (1848). Der Einfluß der Märzrevolution auf die Kirchenregiments- und Bekenntnisfragen in den außerpreußischen Landeskirchen des Deutschen Bundes — Die Anfänge der Innern Mission — Katholisierende Neigungen innerhalb des Neuluthertums — Gläubige Theologen des Neuluthertums und Eklektiker — Die Vermittlungstheologie — Die Entstehung des politischen Protestantismus (Das Kölner Ereignis, Jesuitenangst u. dgl.) — Weitere Konvertiten — Die allgemeinen religiösen Verhältnisse des deutschen Protestantismus in der nachmärzlichen Reaktionszeit. — Soweit reicht der erste Band in 19 Kapiteln.

Der zweite Band enthält das dritte und vierte Buch mit den Haupttiteln: Der Protestantismus während der liberalen Ära Deutschlands 1860—1890, und Aus dem deutsch-protestantischen Kirchenleben der letzten Jahrzehnte 1890—1917. Er beginnt mit der Gründung des Protestantenvereins und der „neuen Ära" in Preußen. Dann folgen: Der Leben-Jesu-Streit (1864) — Der alte und der neue Glaube von D. F. Strauß — Gescheiterte Einigungsbestrebungen (Gründungsversuche einer Nationalkirche u. dgl.) — Die Kirchenverfassung der neueinverleibten Länder Preußens. Änderungen in außerpreußischen deutschen Staaten — Die Kirchenverfassung für die älteren Provinzen Preußens (General- u. Provinzialsynoden) — Protestantismus u. Kulturkampf — Kaiser Wilhelms I. oberstbischöfliche Sorgen (Streit um das apostolische Glaubensbekenntnis) — Albrecht Ritschl und sein theologisches System — Die biblischen und kirchengeschichtlichen Studien — Katholisch-protestantische Verständigungsversuche. Die Konvertiten — Der Einfluß der liberalen Ära auf das religiöse Leben des deutschen Protestantismus (praktischer Materialismus, Religionshaß). — Das vierte Buch (31.—39. Kap.) enthält die Unterteile: Der Evangelische Bund. Die Evangelisation der Katholiken. Der Zusammenschluß der evangelischen Landeskirchen Deutschlands — Der Protestantismus und die soziale Frage — Innere und äußere Mission — Die jüngste theologische Entwicklung. Die Professorenfrage — Die

moderne Theologie in der Praxis — Bekenntnisfragen, Apostolikumstreit und Lehrprozesse — Die Sekten. Das Gemeinschaftschristentum. Die Probleme des kirchlichen Zusammenlebens von Positiven und Modernen sowie der Trennung von Kirche und Staat.

Dieser gedrängte Überblick über den Inhalt der beiden Bände kann schon eine Vorstellung des lehrreichen und wechselvollen Bildes hervorrufen, das der neuzeitige Protestantismus dem Leser darbietet. Wer erst dazu die Unterabteilungen des ausführlichen Inhaltsverzeichnisses überblickt, das jedem Bande vorausgeschickt ist, gewinnt noch einen deutlicheren Begriff vom Reichtum und der Buntheit des Gebotenen. Ein acht- bis zehnseitiges alphabetisches Sach- und Namenregister schließt jeden Band. Zum Nutzen derjenigen Leser, welche das Buch nicht nur zum einmaligen Lesen, sondern mehr noch zum gelegentlichen Nachschlagen benutzen — und diese werden gewiß zahlreich sein —, darf man vielleicht wünschen, daß dieses Register in künftigen Auflagen noch um eine Anzahl Stichworte vermehrt werde. Der Druck ist sauber und durchweg fehlerfrei. Kurz gesagt ist das Werk unentbehrlich für alle, die das Bedürfnis fühlen, über die treibenden Kräfte, Strömungen und Parteien im heutigen Protestantismus genaueren Aufschluß zu suchen. Aus dem Buche wird man auch am leichtesten eine Vorahnung gewinnen von dem Verlauf und Ergebnis der jetzigen Umwälzung, die sich infolge des plötzlichen Fortfalles der obersten Landesbischöfe im deutschen Protestantismus zu vollziehen beginnt.

Die vielfarbige Mannigfaltigkeit im Bilde der verschiedenen Gemeinschaften, die sich evangelisch nennen, drängt uns vor allem den Eindruck auf, wie vorwiegend der Protestantismus heute eine Buchreligion, eine Professoren- und Pastorenreligion ist und von Anfang an war. Ohne die Buchdruckerkunst wäre der Professor Dr. Martin Luther mit dem Einfluß und Erfolg seines Auftretens gar nicht denkbar; und ebenso spielt sich das Leben des heutigen Protestantismus ganz vorwiegend in den Hörsälen der Professoren und in der kirchlichen Presse ab. Ein schwacher Nachhall davon ertönt auf den Kanzeln der Prediger. Die Laien aber, soweit sie nicht unter dem Einfluß jener Preßerzeugnisse stehen, haben wenig Nutzen und Genuß von solchen Predigten. Daher auch die Klage über das Sektenwesen und die Absonderlichkeiten der sog. Gemeinschaftsleute.

Ein anderer Eindruck, der nahe liegt, ist der von dem überwiegenden Einfluß, den die vier preußischen Könige des Jahrhunderts mit ihren Ministern und Räten jedesmal auf den Gang des kirchlichen und religiösen Lebens ihrer Glaubensgenossen übten.

Friedrich Wilhelm III. vertrat einen durch bureaukratische „Bekenntnistreue" gemilderten Rationalismus, unter dem auch die radikalsten Aufklärer, wie Gesenius und Wegscheider, bei einiger Vorsicht ihre Saat ausstreuen konnten. Persönlich dem „reformierten" Bekenntnis zugetan, wie alle preußischen Könige, war doch sein Lieblingsgedanke die Union.

Ohne daß, wie er meinte, irgend etwas an der Zugehörigkeit der einzelnen Gemeinden zum reformierten oder lutherischen Bekenntnis geändert würde, mußten

sich doch die beiden bisherigen Kirchen der preußischen Protestanten auf Befehl des Königs zu einer gemeinsamen „unierten“ Kirche zusammenschließen, die sich von Amts wegen die evangelische Landeskirche von Preußen nannte. Die interkonfessionellen Behörden und Organe dieser gemeinsamen Kirche regierten über die lutherischen wie über die kalvinischen Gemeinden; die interkonfessionellen Fakultäten der Theologie an den Universitäten bildeten sowohl lutherische als reformierte Prediger aus, die dann von der Behörde je nach Bedarf an lutherische oder kalvinische Gemeinden versetzt wurden. Kam es doch z. B. in den 1880er Jahren vor, daß, wie die ‚Reformierte Kirchenzeitung‘ feststellte, an der von Rechts wegen reformierten Domgemeinde in Berlin sämtliche Domprediger dem lutherischen Bekenntnis zugetan waren.

Kein Wunder, daß Friedrich Wilhelm III. bei dieser neuen Kirchengründung auf viel Mißtrauen und kräftigen Widerstand stieß. Als gütiges Zureden nicht helfen wollte, griff er schließlich zu militärischen Exekutionen und Dragonaden, um die halsstarrigen Altlutheraner zum Gehorsam zu zwingen. Das ist ihm schließlich auch gelungen. Bis auf kleine Gruppen sogenannter Freikirchen, der „von der evangelischen Landeskirche sich getrennt haltenden Lutheraner“ (so lautet die amtliche Bezeichnung), haben sich die Protestanten der neun älteren Provinzen des Königreichs gefügt, während in den seit 1866 einverleibten Landesteilen Lutheraner und Reformierte noch meist unabhängig nebeneinander hausen. Der Erfolg der Union reichte sogar über die erklärte Absicht des Königs hinaus und statt der bisherigen zwei protestantischen Konfessionen gibt es heute deren drei: eine lutherische, eine reformierte und eine unierte. Dieser Ausgang war übrigens vorauszusehen:

„Als im Herbst 1830 die Professoren Scheibel und Huschke [die Führer der widerspenstigen Altlutheraner] über ihre kirchliche Stellung in Berlin mit leitenden Männern des Kirchenregiments verhandelten, stellten sie je dem Minister v. Altenstein, dem Oberhofprediger Strauß und schließlich dem Hofprediger Neander die Frage, wieviel anerkannte protestantische Landeskirchen es nunmehr in Preußen gebe? Oberhofprediger Strauß meinte drei: eine lutherische, eine reformierte und eine unierte. Nach Neander gab es deren zwei, weil die Union an dem Bestande der Kirchen nichts geändert habe. Kultusminister v. Altenstein aber entschied, daß nur noch eine protestantische Landeskirche existiere, denn jetzt seien Lutheraner und Reformierte zu einer einzigen Landeskirche vereinigt“ (Bd. I, S. 19).

Wie groß die Abneigung und das Mißtrauen des Königs gegen die Katholiken und alles Katholische war, zeigte sich bei vielen Anlässen. Die ganz auf Protestantisierung der katholischen Landesteile zugeschnittene Behandlung der gemischten Ehen (Kabinettsorder vom 17. August 1825) führte schließlich zu dem großen Umschwung des Kölner Ereignisses (1838, Bd. I, S. 342). Ebenso bezeichnend für die Katholikenfurcht des Königs ist die Art, wie er die Protestantisierung seiner Schwiegertochter, der bayerischen Prinzessin Elisabeth, Gemahlin des Kronprinzen, einleitete und durchsetzte (Bd. I, S. 147), und mehr noch der Brief, den er seiner Schwester, der Herzogin Julia von Anhalt-Köthen nach ihrem Übertritt zur katholischen Religion (1825) schrieb und an die Öffentlichkeit gab.

Auch andere bedeutende Konvertiten dieser Zeit bekamen den Ingrimm des Königs zu fühlen, und die Helotenrolle der Katholiken gehörte in dieser Zeit zum unverhüllten Regierungssystem. Selbst noch unter Friedrich Wilhelm IV. konnte der General Leopold v. Gerlach Grundsätze aussprechen wie: „Daß der paritätische Staat unmöglich ist; daß sich der Staat mit seiner Kirche identifizieren muß und die ihm fremde nur in gewissen Grenzen tolerieren kann." „Aufgabe eines Staates ist es, die herrschenden Teile seiner Einwohner zu vermehren und den unterworfenen zu vermindern: Germanisieren gegen die Polen, Protestantisieren gegen die Römer" (Bd. I, S. 358).

König Friedrich Wilhelm IV. (1840—1861) war eine ganz andere Natur, hatte viel Romantisches an sich und wollte dem Protestantismus zu neuem inneren Leben verhelfen und dabei „weder die römische Kirche noch die Sekten drücken noch in ihrem Gewissen beengen". Hatte auch sein neuartiger Protestantismus manches Katholisierende an sich, so war er doch voll Abneigung gegen die Kirche und voll Mißtrauen gegen seine katholischen Untertanen. Sein Bemühen um eine Wiedergeburt der eigenen Kirche und besonders um Einführung des bischöflichen Amtes in ihr war von wenig Erfolg gekrönt.

Alle Versuche vor und nach 1848, der Landeskirche zu einer ersprießlichen Verfassung und größerer Eintracht zu verhelfen, scheiterten an der Uneinigkeit der führenden Persönlichkeiten und Richtungen. Selbst sein berühmtestes Werk, das im Verein mit der englischen Regierung gegründete protestantische Bistum von Jerusalem, hatte keinen dauernden Bestand. Gegen Ende der Regierungszeit Friedrich Wilhelms IV. war die Neuorthodoxie so gut wie alleinherrschend und die Epigonen des alten Rationalismus wurden mehrfach drangsaliert.

Das änderte sich mit der Thronbesteigung Wilhelms I. und dem Anbruch der neuen Ära in Preußen. Damit kommen wir zum zweiten Band des Werkes. Schon als Prinzregent sprach Wilhelm I. 1858 seine Regierungsgrundsätze in den Worten aus:

„In der evangelischen Kirche, wir können es nicht leugnen, ist eine Orthodoxie eingekehrt, die mit ihrer Grundanschauung nicht verträglich ist, und die sofort in ihrem Gefolge Heuchler hat. Diese Orthodoxie ist dem segensreichen Wirken der Union hinderlich in den Weg getreten, und wir sind nahe daran gewesen, sie zerfallen zu sehen. Die Aufrechterhaltung derselben und ihre Weiterbeförderung ist mein fester Wille und Entschluß, mit aller billigen Berücksichtigung des konfessionellen Standpunktes, wie dies die dahin einschlagenden Dekrete vorschreiben. Alle Heuchelei, Scheinheiligkeit, kurzum alles Kirchenwesen als Mittel zu egoistischen Zwecken ist zu entlarven, wo es nur möglich ist. Die wahre Religion zeigt sich im ganzen Verhalten des Menschen; dies ist immer ins Auge zu fassen und von äußerem Gebaren und Schaustellungen zu unterscheiden. Nichtsdestoweniger hoffe ich, daß, je höher man im Staate steht, man auch das Beispiel des Kirchenbesuches geben wird" (Bd. II, S. 2).

Diese goldene Zeit des kirchlichen Liberalismus dauerte jedoch nicht lang. Durch das Emporkommen Bismarcks und den Widerstand, den die liberalen

Politiker der preußischen Heeresreform entgegensetzten, ging die Gunst der Regierung auch dem theologischen Liberalismus verloren, und als dieser einen Sturmlauf gegen das apostolische Glaubensbekenntnis wagte, schleuderte der Monarch ihm ganz anders lautende Worte ins Gesicht (Bd. II, S. 135 ff.). Dem Volk muß die Religion erhalten werden, lautete jetzt die Losung. Aber von einer so politisch gehandhabten Religiosität wollte das protestantische Volk vielfach nichts mehr hören. Der Kulturkampf, der gleichzeitig ausbrach, vollendete die Entchristlichung der Massen, und Wilhelm II. trat eine böse Erbschaft an. Der Zickzackkurs dieses Monarchen, der auch am kirchlichen oberbischöflichen Steuerruder gehandhabt wurde, ließ das protestantische Parteileben erst recht nicht zur Ruhe kommen. Einigendes Band war höchstens noch immer der Gegensatz gegen „Rom", der im Evangelischen Bund, in der „Evangelisation der Römischen", im Kampf gegen Klöster und Jesuiten, in der Los-von-Rom-Arbeit, in Germanisierung der Polen usw. seine Blüten trieb. Trotzdem fiel das deutsche Luthervolk immer mehr in zwei religiös grundverschiedene Teile oder Richtungen auseinander: Altprotestantismus und Neuprotestantismus waren im Laufe der neuesten Entwicklung zu zwei völlig verschiedenen Religionen geworden, zwischen denen die Kluft des Gegensatzes wesentlich größer ist als zwischen der katholischen Religion und dem orthodoxen Altprotestantismus. Beide Richtungen spalten sich wieder in zahlreiche kleinere Gruppen oder Parteien, die ihre geringeren Unterschiede mitunter ebenso erbittert gegeneinander verfechten, als handle es sich um Sein und Nichtsein.

Die Buntheit des Parteiwesens liegt nun einmal dem Protestantismus im Blut und wird von den echten Bekennern seines Formalprinzips gar nicht als grundsätzlicher Übelstand, sondern nur als gelegentliche Unbequemlichkeit, wie sie allem Menschlichen anhafte, empfunden. Sie sind sogar stolz auf den Reichtum der Richtungen und Farben [1], der nur die überfließende Lebenskraft ihrer Kirche bekunde, und den sie darum gar nicht mit der „Starrheit" der „römischen" Kirche vertauschen möchten. Sie dürfen also, ohne ungerecht zu sein, dem Verfasser dieses Werkes keinen Vorwurf daraus machen, daß er ihren Reichtum in aller Treue darstellt. Dazu liegt um so weniger Grund vor, als Kißling andere Lichtseiten am älteren Protestantismus des Jahrhunderts wie auch am neuesten unbefangen und neidlos anerkennt. Von der Arbeit der protestantischen Theologen auf wissenschaftlichem Gebiete, besonders dem der Schrifterklärung und der Kirchengeschichte, von der ernsten Frömmigkeit, die in weiten altlutherischen Kreisen immer noch gepflegt wurde, von dem praktischen Christentum der Pietisten, dem sozialen in beiden Lagern des Protestantismus (Wichern, Stöcker, v. Bodelschwingh, Christlich-soz. Kongreß usw.), von der großartigen Liebestätigkeit der Inneren Mission und dem Eifer für die Heidenmission erhalten wir ein farbenreiches und achtunggebietendes Bild. Mag auch ein Teil dieser Lichtseiten zumal

---

[1] Quante tinte! rief König Humbert von Italien aus, als ihm vor Jahren eine ganze Reihe Prediger vorgestellt wurde, von denen jeder eine andere Sekte des italienischen Protestantismus vertrat.

auf seiten der Neuprotestanten auf Rechnung eines rein humanitären Altruismus kommen, so ist doch unbestreitbar, daß im deutschen Protestantismus noch ein reiches Maß christlichen Glaubensgeistes wirksam ist, der in solchen Werken und Opfern der Liebe und Selbstverleugnung gottgefällige Früchte trägt.

Auch die Erinnerung an die Zeit, wo das deutsche Volk im Glauben geeint war, und die Sehnsucht nach Wiederkehr der verlorenen Einheit ist unter den Getrennten noch keineswegs erloschen. Man sollte meinen, die Ereignisse unserer Tage müßten in dieser Hinsicht bahnbrechend wirken. Aber da mahnt uns das, was wir bei Kißling über Konvertiten lesen, unsere Hoffnung nicht zu hoch zu spannen. Die Jahre der zahlreichsten und wichtigsten Konversionen des letzten Jahrhunderts fallen nicht in die Zeit, wo die katholische Kirche bei uns äußerlich ehrenvoll und erfolgreich dastand, sondern eher in die Tage ihrer Erniedrigung vor der Welt. Der Glaube ist vor allem ein Gnadengeschenk, und Gottes Gnaden haben ihre eigenen verborgenen Wege. Soviel aber ist gewiß: ohne demütiges Gebet werden solche Gnaden in der Regel nicht gespendet. Ob vielleicht in unsern Tagen weniger gebetet wird als vor Zeiten? Ob etwa auch wir Katholiken in der Fürbitte um die Wiedervereinigung nachgelassen haben? Kißlings Buch wird, so hoffen wir, vielen von uns ein Ansporn sein, daß wir darin unsere Christenpflicht ernst nehmen.

Das protestantische Kirchenwesen steht jetzt an einem Scheidewege. Alle Probleme und Schwierigkeiten, mit denen es in diesen hundert Jahren erfolglos gerungen, stürmen mit Ungestüm auf die Gemeinden ein. Wer eine Vorstellung davon gewinnen will, was hier auf dem Spiele steht, der greife zu unserem Buche. Als besondern Vorzug haben wir daran noch hervorzuheben, daß der Verfasser seine Darstellung durchweg aus protestantischen Quellen schöpft und diese vielfach mit ihren eigenen Worten reden läßt. Seine Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur ist ganz erstaunlich groß und sicher. Ohne Einseitigkeit und ohne unsachliches Haschen nach dem Pikanten wählt er seine Zeugen und Zeugnisse so, daß deren Vertrauenswürdigkeit und Gewicht auch von solchen, die auf anderem Standpunkt stehen, nicht bestritten werden kann.

Daß er immer noch eine Menge der wertvollsten und interessantesten Einzelheiten nur andeuten oder ganz übergehen mußte, um den Umfang nicht zu sehr anschwellen zu lassen, wird ihm Selbstüberwindung genug gekostet haben.

Ein Wunsch, der nach beendeter Lesung sich eingestellt hat, mag zum Schluß ausgesprochen werden. Es gibt in manchen Gegenden unter dem schlicht gläubigen protestantischen Volke noch allerhand katholische Erbstücke, Anklänge an die Zeit vor der Spaltung, sowohl im kirchlichen Gottesdienst als besonders in der häuslichen Frömmigkeit, in Volkssagen und verstohlenen Gebräuchen, die teilweise in die Form des Aberglaubens ausgeartet sind und trotz aller Gegenwehr der Predigerschaft ihr Dasein bis ins neunzehnte, zum Teil vielleicht bis ins zwanzigste Jahrhundert herein gerettet haben. Dahin gehört der Gebrauch liturgischer Gewänder (Albe und Kasel), des Weihrauchs, Weihwassers, des Fastens vor dem Abendmahl, der Beobachtung kirchlicher Abstinenztage und vieles ähnliche.

Man denke nur an den berühmten Quempas (die Sequenz Quem pastores laudavere, s. Historisch-polit. Blätter 1897, CXIX 820 ff.; Kirchenlexikon XI 166). Gerade weil diese Seite in der landläufigen Literatur des Protestantismus fast immer mit Stillschweigen übergangen wird, wäre ein Hinweis erwünscht. Im übrigen würde der Gegenstand füglich in einer eigenen Monographie behandelt.

Ob auch Protestanten dem Werke Kißlings Aufmerksamkeit schenken werden? Einstweilen scheinen sie eher Lust zu verspüren, es in die Liste der für Protestanten verbotenen Bücher zu versetzen. Das „Theologische Literaturblatt" von Ihmels wenigstens hat in zwei Besprechungen (Jahrg. 1918, Nr. 21; 1919, Nr. 4) eindringlich davor gewarnt.

„Das Buch Kißlings", sagt der Beurteiler (Fr. Uhlhorn in Hameln), „ist keine Geschichtsdarstellung, sondern eine Tendenzschrift." Was er zum Beweis anführt, kann ein Leser des Buches nur als Unwahrheit empfinden. „An dem Protestantismus wird nicht Gutes anerkannt, nur einzelne Personen, wie z. B. Bodelschwingh, finden Gnade in den Augen des Verfassers, aber sie erscheinen als seltene Ausnahmen. ... Die Methode, aus protestantischen Schriften immer die ungünstigen Äußerungen über das kirchliche Leben herauszusuchen und alles Günstige zu verschweigen, verdient vom wissenschaftlichen Standpunkte aus die schärfste Verurteilung."

Daß die Tendenz hier ganz auf seiten des Rezensenten liegt, verrät er selber, ohne es zu merken und zu wollen. Über den Schluß des zweiten Bandes bemerkt er:

„Der Verfasser gibt hier einige Sätze aus des hochkirchlichen Pastors Hansen neuen Thesen vom Jahre 1917 (siehe diese Zeitschrift 95 [Mai 1918] 200 ff.), auf die kaum ein Evangelischer geachtet hat. . . . Glaubt er, daß solche Behauptungen eines kirchlichen Sonderlings beweiskräftig sind?"

Beweiskräftig? — Aber der Verfasser will ja eben nicht einen Lehrsatz beweisen, sondern Geschichte schreiben, und daß die hochkirchliche Bewegung, an der außer Hansen eine Anzahl namhafter Theologen, z. B. der unsern Lesern bekannte Dr. Albani, beteiligt sind, da eines Plätzchens würdig ist, wird Herr Uhlhorn heute selber nicht mehr bezweifeln. Sage er lieber offen: Catholica non leguntur!

Matthias Reichmann S. J.

Zeitgeschichte.

Das Zeitalter des Imperialismus. Von Heinrich Friedjung. Erster Band. 1.—30. Tausend. (XII u. 472 S.) Berlin 1919, Verlag Neufeld und Henius. Geb. *M* 22.—

Heinrich Friedjung ist einst mit dem zweibändigen Werk über den Krieg des Jahres 1866 in die erste Reihe deutscher Geschichtschreiber getreten; einst, vor 23 Jahren. Nunmehr veröffentlicht er eine Vorgeschichte des Weltkriegs, die zu den wenigen erlesenen Schriften gehört, welche turmhoch emporragen über die Masse auch der geschichtlichen Weltkriegsliteratur, im Grunde jedoch überhaupt nicht zu dieser zu zählen ist. Friedjungs Werk hat nichts von der Unrast und Aufregung des mitten im Sturm und Drang Geschriebenen; ihm eignet die ab-

geklärte Ruhe des Dieners der Wissenschaft, der zudem Ergebnisse tiefschürfender Forschung in ruhiger und fesselnder Erzählung darzubieten weiß. Die Vorrede ist „im August 1918“ datiert, das Buch ist also vor der Katastrophe der Mittelmächte geschrieben. Und doch ist etwas Tröstliches daran, etwas Aufrichtendes darin. Es zeigt, was niemand uns nehmen kann, die Geistesmacht deutschen Schaffens; es weist Wege zu neuen Anstiegen auf den Bahnen alter Meister, welche, zumal auf dem Gebiet der Geschichtswissenschaft, deutschem Geist und Fleiß Weltstellung und Weltgeltung gaben. Scharfe chronologische und sachliche Begrenzung umfriedet den Stoff: „mein Werk umfaßt somit etwa 30 Jahre zwischenstaatlicher Geschichte, die Zeit von 1884 bis 1914“; „das vorliegende Werk beschränkt sich der Hauptsache nach auf das wundervolle Geflecht der äußeren Politik, auf das Zusammen- und Gegenspiel der internationalen Entwürfe und Handlungen der führenden Männer“ (S. vi). Damit ist nicht bloß die innere Staatengeschichte, sondern auch, wenn man so sagen darf, ein topographisch bestimmter Standpunkt ausgeschlossen, der Ausblick auf die Weltpolitik, sei es vom Ballplatz, sei es von der Wilhelmstraße aus. Wie aus der Vogelschau soll das „wundervolle Geflecht“ betrachtet werden, die Sehweite den ganzen Umfang der Weltpolitik umfassen, der historisch-politische Scharfblick dabei doch die Einzelheiten wahrnehmen zugleich mit ihren oft fernabliegenden Zusammenhängen, in der verwirrenden Fülle von Bestrebungen und Ereignissen, die auf zehn oder zwanzig Schauplätzen gleichzeitig auftauchen, den ehernen Gang der Weltgeschichte erfassen und darstellen, der von 1884 bis 1914 der Kulturkatastrophe zwangläufig entgegenzuschreiten scheint. Wir sagen zwangläufig entgegenzuschreiten s c h e i n t. Ehe geschichtliche Katastrophen eintreten, zeigen tausend Linien verschiedene künftige Entwicklungsmöglichkeiten; sind die Ereignisse da, meint man, es mußte so kommen. In beidem ist etwas von Täuschung. Denn gleichwertiger künftiger Entwicklungsmöglichkeiten gibt es in der Regel nicht tausend, sondern nur einige wenige, und alle vollzogenen Menschentaten hätten auch anders kommen können. In beidem ist aber auch etwas Realität. Denn der menschliche Geist ist unendlich erfinderisch, wenn er Geist hat, und der menschliche Wille kann immer auch anders, wenn anders er will. Daneben aber waltet ein inneres geschichtliches Fatum: die immanente Logik der Ideen und der Dinge.

Dem also umgrenzten Zeitalter gibt Friedjung den Namen, der vom zwischenstaatlichen Standpunkt aus am besten entspricht, er „wagt die Namenstaufe: Zeitalter des Imperialismus“ (4). Das bedeutet den Eroberungstrieb, den Ausdehnungsdrang, vorab der modernen Groß- und Weltmächte, als entscheidende Richtlinie der Außenpolitik. Nun gibt es mehrere Weltmächte, zwei neue kamen im Zeitalter des Imperialismus dazu (die Union und Japan); es gibt also auch mehrere Imperialismen, mindestens sieben. So groß die Welt ist, es reicht nicht, daß auch nur sieben Imperialismen sich frei austoben könnten. Es muß zu Zusammenstößen kommen. Eine Weltmacht A, die auf einem Schauplatz mit B zusammenstößt, hat vielleicht auf anderem Schauplatz mit C einen Konflikt. C seinerseits auf drittem Schauplatz mit D usf. Dadurch werden A und D einander näher gebracht, anderseits B und C. Während der Fall ganz oder

teilweise durch ein „Abkommen“ ausgeräumt und so die Weltlage politisch verändert wird, tauchen neue Streitfälle auf, die vollkommen verschiedene Gruppierungen der Mächte herbeiführen. Aus alledem wird jenes „wundervolle Geflecht“. Bliebe es durch längere Zeit ruhig und gleich, so wäre es schon schwer abzuzeichnen; wie erst, da es ständig in Wechsel und Wandel begriffen ist! Es hat von beiden etwas, vom Beharren wie von der Veränderlichkeit. Es gab im Zeitalter des Imperialismus zwei Konfliktsobjekte, die immer blieben, und mit ihnen im wesentlichen die Stellung der Weltmächte zu ihnen; daneben aber führte die sog. „Aufteilung der Welt“ zu immer neuen Fragen und wechselnden Kombinationen der imperialistischen Interessen. Aus dem Inventar der vorimperialistischen Zeit übernahm die Weltpolitik zwei europäisch-kontinentale Belastungen: die Stellung Frankreichs zum Frieden von 1871 und die Balkanfragen. Beide übten ständigen Druck aus. Dann wurden die Tore der Weltpolitik für alle Großmächte aufgerissen; Stanleys Kongofahrt war dabei eines der entscheidenden Ereignisse. Wie viele Kolonialkriege seitdem in Afrika gewütet haben, ist schwer ziffermäßig festzustellen; in dem auf jene Erschließung Afrikas folgenden Vierteljahrhundert sind mindestens 25 zu zählen. Lobredner des Imperialismus und seiner diplomatischen Technik werden auf die nicht minder zahlreichen „Abkommen“ verweisen, von Großmächten zu schiedlicher Beilegung von Streitfällen abgeschlossen. Davon hatten indes die Eingeborenen nichts. Mit oder ohne Abkommen wurden sie tatsächlich als Raubtiere behandelt, die man austilgt, oder als Viehherden, die man verkauft, und sah man einmal Menschen in ihnen, so geschah es, um sie zu versklaven. In dieser Leidensgeschichte des einstmals dunklen Erdteils sehe ich ein helles Licht aufstrahlen, die wundervolle Geschichte der katholischen Missionen in Afrika. Auch sie indes ist eine Leidensgeschichte, eine schwere und blutige.

Im Zeitalter des Imperialismus wurde aus der kontinentalen Europapolitik die Weltpolitik. Den Übergang vom einen zum anderen wie namentlich den Zusammenhang beider sieht man auf das deutlichste, wenn man sich an die Schauplätze erinnert, auf denen der Imperialismus sich besonders betätigte, die Imperialismen zusammenstießen und sich zeitweis verknäuelten. Elsaß-Lothringen war der stumme, steinerne Gast, der sich an alle Verhandlungstische setzte. Ob man sich nun an Gambettas Wort hielt oder nicht: „Nie davon reden, stets daran denken“, alle Bündnisentwürfe des imperialistischen Zeitalters stehen unter dem Einfluß dieser nécessité permanente [1]. Die erwähnten Schauplätze aber sind zunächst die Balkanländer. Da lastet die „orientalische Frage“, das Erbstück vergangener Zeiten, die ewige Sorge der Kontinentalpolitik. Lord Ampthill schrieb 1882 an Lord Granville [2], Bismarck wisse nur eine friedliche Lösung, die allmähliche Aufteilung der Türkei. Die Ereignisse verliefen in diesem Sinn programmgemäß. Der „kranke Mann“ unterlag einem seltsamen Heilverfahren, der Vivisektion. Der Berliner Kongreß zur Errichtung Bulgariens,

[1] René Pinon, France et Allemagne 1870—1913 (1913) Überschrift des ersten Kapitels.

[2] E. Fitzmaurice, The life of . . . Earl Granville 2³ (1905) 273.

erst unter Alexander von Battenberg, dann unter Ferdinand von Koburg, Rumäniens Anschluß an die Mittelmächte, Serbiens Hinübergleiten in die russische Einflußsphäre, die armenischen Greuel, der türkisch-griechische Krieg, die endlose Kretafrage, die mazedonischen Wirren, die Bagdadbahn sind bis an die Jahrhundertwende Marksteine der Entwicklung. Friedjungs erster Band, der bisher vorliegt, reicht bis zum russisch-japanischen Krieg einschließlich, bis zum Frieden von Portsmouth (5. September 1905). Erst der zweite Band wird schildern, wie die Balkanfragen unlösbar verbunden werden mit den weltpolitischen Koalitionen. Aber schon damals begann die Verflechtung der kontinentalen mit der Weltpolitik. Zur Vivisektion des türkischen Reiches gehören auch die Erwerbungen von Tunis durch Frankreich (1881), von Ägypten durch England (1882). In zweifacher Beziehung hängen diese mediterranen Eroberungen (zu denen später noch die von Tripolis durch Italien kam; auch die marokkanischen Interessenkonflikte der völlig ausgewachsenen Imperialismen gehören dazu) mit der Weltpolitik zusammen. Weltpolitische Bedeutung eignet dem europäischen Mittelmeer, wie ja auch der amerikanische Imperialismus das amerikanische Mittelmeer für sich zu beschlagnahmen suchte, und alle Imperialismen nach dem Frieden von Shimonoseki auf das ostasiatische Binnenmeer losstürzten [1]. Zudem aber wurde die Erwerbung von Ägypten ein Ausgangspunkt für den englischen Kolonialplan: Kap—Kairo, für das ostafrikanische Kolonialreich Englands, das selbst wieder nur ein Glied ist in der Zusammenfassung aller Randländer des Indischen Ozeans unter englischer Herrschaft. Tunis aber war ein wichtiger Stützpunkt im Ausbau des französischen Kolonialreichs in Nordwestafrika. Diese und viele andere erstaunlich komplexen Verflechtungen beherrscht Friedjung mit hoher Meisterschaft. Eben diese Meisterschaft legt auch der leichte Fluß einfachen Erzählens an den Tag. Kleine Kapitel, kaum länger als ein Zeitungsartikel, erleichtern das Studium. Trefflich gewählte Aussprüche führender Männer würzen den Text und werfen Schloglichter auf Menschen und Dinge. So beispielsweise, wenn der typische Imperialist Cecil Rhodes sagt: „Imperialismus ist gut, Imperialismus plus Dividende besser" (S. 171). Oder eines anderen Typs, Lord Kitcheners Klage: die ägyptischen Soldaten wären die besten der Welt, wenn sie nur nicht immer davonliefen (S. 183). Anderseits Nubar Paschas Urteil über die Engländer: „Der Engländer ist sehr naiv, aber wenn man ihn getäuscht zu haben glaubt, dreht er sich ganz plötzlich um und versetzt einem irgendwo immer einen fürchterlichen Fußtritt" (S. 174). Zur Steuer der Wahrheit, schwer sich durchringender Wahrheit, kann jene Episode vom ersten Haager Friedenskongreß nicht oft genug wiederholt werden, an die Friedjung (S. 277) erinnert. So lange es sich um Landabrüstungsfragen handelte, war England Feuer und Flamme; Essig und Galle aber, als Seeabrüstungsfragen erörtert wurden. Sein Vertreter, Admiral Sir John Fisher, sprach die im offiziellen Protokoll verewigten Worte: „Wenn es das Wohl Englands gebiete, werde es sich den Teufel um völkerrechtliche Abmachungen scheren." Eine wichtige Quelle floß dem be-

[1] Vgl. diese Zeitschrift 89 (1915) 124 ff.

rühmten Verfasser des „Kampfs um die Vorherrschaft in Deutschland“: Mitteilungen von Staatsmännern, die am „wundervollen Geflecht“ mitzuweben berufen waren; zumal, wie es scheint, eines Staatsmannes, dessen Gedächtnis Altösterreicher in hohen Ehren halten. Nicht bloß die Mitteilungen selbst, auch der Verkehr mit hervorragenden Kennern der Außenpolitik hat Friedjungs Werk sichtlich beeinflußt. Der Verfasser hat mit einem tiefen Einblick in die fachmännisch geschulte Arbeit der Staatskanzleien Respekt davor bekommen. Auch darin erhebt er sich turmhoch, diesmal über den Historiker, dessen er auf der ersten Seite der Vorrede gedenkt, über Schlosser. In diesem überragenden Unterschied spiegelt sich der ungemeine Fortschritt, den Rankes Schule der Geschichtschreibung aufschloß. Friedjungs Buch ist so anregend, daß es schwer hält, in den ausgefahrenen Geleisen einer Bücherbesprechung zu bleiben. Wir möchten uns vorbehalten, auf imperialistische Grundfragen in dieser Zeitschrift zurückzukommen. Einige abweichende Meinungen oder gelegentliche Anmerkungen mögen immerhin vorgebracht werden.

Bei den zuweilen unerwartet auftauchenden Erwähnungen des Antisemitismus liegt es nahe, daran zu erinnern, zumal der Verfasser sich um hohe Objektivität bemüht, daß diese Bewegung auch als Not- und Verzweiflungsschrei zu würdigen wäre; dazu bedurfte es nicht erst des Bolschewismus und Spartakismus. Daß Bismarck den französischen Absichten auf Tunis sich günstig erwies, dürfte nicht bloß der Ablenkung wegen geschehen sein, sondern auch deshalb, weil das Italien in den Dreibund zu treiben geeignet war. Der Osservatore Romano wird S. 138 zutreffend das Organ der Kurie, S. 376 unzutreffend „ein römisches Jesuitenblatt“ genannt. Daß Kardinal Schönborn „seit Jahren die Vollmacht besaß, im nächsten Konklave Rampolla die Exklusive zu geben (377), muß meines Wissens trotz der Berufung auf seinen Bruder, den Justizminister, auf einem Mißverständnis beruhen. Die Besorgnis, mit diesem Veto betraut zu werden, mag der Kardinal gelegentlich geäußert haben; seine Besorgnisse gingen aber in dieser Beziehung nach einer anderen Richtung. Aus der Darstellung Friedjungs gewinnt man den Eindruck, daß ihm Kardinal Matthieus Veröffentlichung unbekannt blieb, obgleich das bei seiner ungemeinen Literaturkenntnis kaum anzunehmen ist. Was über Barrères Lebenslauf in einem Satz (362) gesagt ist, entspricht meines Wissens nicht genau den Tatsachen. Als flüchtiger Kommünard lebte er unter anderem Namen in London, war als Privatsekretär Waddingtons beim Berliner Kongreß. Dann erst kam er in die Karriere. Was über den Einfluß des Mazzinismus und der Freimaurerei gesagt wird (382 383), ist sehr zutreffend; was Österreich anlangt, entwickelte sich der Weltkrieg genau nach Mazzinis Plänen und brachte deren volle Erfüllung. „Das Zauberwort der Gleichberechtigung der Nationalitäten“ (342), in bezug auf die Nationalitätenfrage in Österreich, scheint da etwas spät datiert zu werden. Die Pandorabüchse des Artikels 19 der österreichischen Staatsgrundgesetze, welche die Gleichberechtigung aller Nationalitäten enthielt ohne jedes Gegengewicht zugunsten der Staatseinheit, stammt bekanntlich aus 1867 und wurde wörtlich aus dem Kremsierer Entwurf von 1848 übernommen. Zu Bismarcks Motiven, im Jahr 1879 das Bündnis mit der habsburgischen Monarchie perfekt zu machen (Skobelews lärmendes Auftreten [34] fällt etwas später), wie auch zu der wohlbegründeten Behauptung, Bismarck habe kein europäisches Verhängnis darin gesehen, wenn

Rußland Konstantinopel gewänne, ist nun der zweite Teil von O. Hammanns Erinnerungen zu vergleichen. Nur ein Druckfehler ist mir aufgefallen S. 137 Z. 15 von oben, was zur Bemerkung Anlaß gibt, daß sowohl der Druck wie das Papier dieser Vorgeschichte des Weltkrieges in der Tat von „vorgeschichtlicher" Güte und Feinheit sind.

Trotz oder wegen der Beschränkung auf die internationale Außenpolitik weist Friedjungs großartige Zusammenfassung über sich hinaus und stellt neue Aufgaben. Als eine der wichtigsten erscheint uns das Rüstungswesen der Weltmächte im Zeitalter des Imperialismus, jenes Wettrennen um dessen höchstmögliche Steigerung: die intensive, durch beständige Vervollkommnung der Kriegstechnik, wie die extensive, durch Erhöhung der Truppenbestände und Vergrößerung der Kriegsflotten. Zumal aber wäre die Aufnahme und Behandlung aller Militärvorlagen und Flottenvorlagen durch alle Parlamente der Weltmächte vergleichend zu erforschen. Damit träte allgemach jene Moira des Weltkriegs hervor, von der bei dessen Beginn in dieser Zeitschrift die Rede war [1]; jenes Schicksal, welches in der Schuldfrage zum Schluß führt, daß vom geschichtsphilosophischen Standpunkt niemand schuld ist und alle gleich schuld sind. Die politische und diplomatische Schuldfrage allerdings wird dadurch nicht gelöst.

Robert von Nostitz-Rieneck S. J.

Sozialdemokratie.

Sozialdemokratie und Religion. Verteidigung und Widerklage. Ein Antwortschreiben an den Herrn Stadtrat und Rechtsanwalt Dr. Dietz in Karlsruhe und an die hinter ihm stehende Sozialdemokratie. Von Dr. Josef Schofer, Mitglied der badischen Nationalversammlung. Karlsruhe 1919, Aktiengesellschaft Badenia. *M* 1.30

Dr. Dietz, einer der Urheber des badischen Verfassungsentwurfes und in führender Stellung innerhalb der badischen Sozialdemokratie, veröffentlichte zu Anfang des Jahres eine Aufsehen erregende Artikelserie über „Sozialdemokratie und Religion" in dem Karlsruher sozialdemokratischen Organ „Volksfreund". Es wurde dort eine Revision der Stellung der Sozialdemokratie zur Religion in volkswirtschaftlichem Sinne vertreten, zugleich aber der schwere Vorwurf unsozialen Wirkens gegen Kirche und Klerus erhoben. Diese Anklagen riefen den Vorsitzenden der badischen Zentrumsfraktion und politischen Führer der badischen Katholiken, Geistl. Rat Dr. Schofer, auf den Plan. Seine Erwiderung ist ein Muster schlagfertiger und doch überaus vornehmer Polemik. Die Ausführungen zeigen in jeder Zeile den dogmatisch geschulten katholischen Politiker und warmherzigen Mann des Volkes und verdienen als sehr willkommener Beitrag zur zeitgemäßen Apologetik wärmste Empfehlung. Die Schrift schließt mit einem entschlossenen Bekenntnis zum christlichen Solidarismus, der allein die Versöhnung zwischen dem sozialen Sehnen der Zeit und den ewigen Grundsätzen des Christentums darstellen kann.

Petrus Saedler S. J.

---

[1] 88 (Nov. 1914) 103, (Jan. 1915) 314—319.

Umschau.

Die „Gesunddenker“-Bewegung (Christian Science).

Die Sekte der Szientisten hat in letzter Zeit wieder mehr von sich reden gemacht. Vor ein paar Jahren wurden zwei ausübende Vertreterinnen dieses „pathologischen Systems des Christentums“ in Berlin zu sechs Monaten Gefängnis verurteilt und das Erkenntnis vom Reichsgericht bestätigt. Sie hatten durch ihre Kunst den vorzeitigen Tod der beiden Schauspielerinnen Frau Nuscha Butze und Fräulein Alice von Arnauld verursacht. Die Fälle beleuchteten klar die Gemeinschädlichkeit der neuen Religion, die bekanntlich aus Amerika stammt und sich als „Christliche Wissenschaft“ einführt. In Volkskreisen ist sie mehr unter dem Namen der „Gesundbeter“ bekannt, obwohl sie mit dem Beten nichts zu tun haben will. Richtiger wird man sie als Sekte der „Gesunddenker“ bezeichnen. Denn die Übung dieser Religion, um kurz an ihre Eigenart zu erinnern, ist wesentlich nichts anderes als „Gesunddenken“, und zwar Gesunddenken von Krankheit, von Sünde, von Tod und allem Übel. Und dies vollzieht sich durch die feste Überzeugung, daß alle Krankheiten und sonstigen Übel lediglich in der Einbildung bestehen, ein fataler Irrtum der Seele sind. Diese Einbildungen und Irrtümer haben aber ihren letzten Grund in dem Wahn der Seele, daß sie einen Leib besitze, und in der falschen Annahme, daß es überhaupt etwas Körperliches, Materielles, eine sichtbare Welt gebe. Nein, nach dem Szientismus gibt es tatsächlich nur e i n Wirkliches, das ist der Geist; und der eigentlich wahre Geist ist Gott allein, die menschlichen Geister haben nur als seine Ausstrahlungen ein unkörperliches Dasein. Der große Irrtum der Seelen, die Wahnvorstellung vom eigenen Leibe und von einer Körperwelt, vom Entstehen und Vergehen, von Krankheit und Tod, von Sünde, Sühne, Strafe, Hölle ist entstanden durch einen bösen Traum, den einst Adam geträumt, den Adamstraum. Wie das kam und wie der Wahn auch die übrigen Seelen ansteckte, darf man, wie so vieles andere, nicht fragen. Genug, die Einbildungen von Krankheitszuständen gehen von Einwirkungen des Körpers auf die Seele aus. Daß der Körper gar nicht existiert, sondern nur in der Einbildung der Seele sein schattiges Dasein hat, tut nichts zur Sache! Von dem Krankheitswahn, von allem Übelwahn überhaupt, befreit nun die rechte Mentalität (das ist das Gesunddenken). Denn der Irrtum wird dadurch aufgehoben, daß man ihn leugnet. Was ist einleuchtender als das?

Der nun das Gesunddenken zuerst geübt und gelehrt, das war Christus. Seine Übung und Lehre ging aber verloren. Sie ist erst durch „Mutter Eddy“, die Stifterin der neuen Religion, wieder entdeckt und in feste Regeln gebracht

worden. Darum heißt diese „Religion der Zukunft" der „Christliche Szientismus". Seine Lehren sind enthalten in der „geistig" ausgelegten Bibel und im Grundbuch der Stifterin: „Wissenschaft und Gesundheit nebst einem Schlüssel zur Heiligen Schrift".

Das sind die Hauptzüge des seltsamen Systems, das bei seinem Heilverfahren außer dem „Gesunddenken" grundsätzlich keine andere Mittel zuläßt und vom religiösen Leben, abgesehen vom Bekenntnis seines einzigen Glaubenssatzes, alles weitere, wie Gebet, Sakramente, Sittenvorschriften, ausschließt; und das sich als „die beste Methode, die menschliche Rasse physisch, moralisch und geistig zu erheben", anpreist, ja nichts Geringeres als eine „abermalige Befreiung der Menschheit" verheißt.

Die Leser dieser Zeitschrift sind schon früher, erstmals durch einen kürzeren Hinweis auf die aufsehenerregende Bewegung (Bd. LXVIII [1904] S. 355—359), darauf durch einen ausführlichen Aufsatz von P. Otto Pfülf S. J. „Die neue amerikanische Gnosis: Christian Science" (Bd. LXIX [1905] S. 64—82 u. 174—197) über die Neuerung unterrichtet worden. Pfülf hat damals ohne brauchbare Vorarbeit die erste quellenmäßige Darstellung vom Entwicklungsgang der Stifterin Mrs. Maria Baker Eddy und ihres Werkes bis zum Jahre 1904 und anschließend eine Würdigung der neuen Sekte nach den Gesichtspunkten des Lehrgebäudes, der Krankenheilungen, des Kultus ihrer Stifterin und der Ausnützung zu Finanzzwecken geliefert. Seine Aufstellungen bestehen heute noch vollgültig zu Recht, namentlich auch das „unbedingt ablehnende und verwerfende" Gesamturteil, daß die neue amerikanische Gnosis „weder als Religionsbekenntnis noch als Heilmethode auf gesunden Grundlagen ruht und die Art ihrer Stellungnahme in der Welt nichts weniger als vertrauenerweckend ist" (S. 196).

Seither ist die äußere und innere Entwicklung des Szientismus weiter fortgeschritten und aus neu erschlossenen Quellen sind manche Einzelheiten ans Licht gekommen, die als Bestätigung und Ergänzung zu Pfülfs Untersuchungen hier berührt zu werden wert sind. Wir entnehmen sie zwei zusammenfassenden Schriften jüngeren Datums. Die eine, von Professor D. Dr. Karl Beth, „Gesunddenken und Gesundbeten. Eine Beurteilung des Scientismus" (Wien 1918. 70 S.), ist größtenteils aus Aufsätzen entstanden, die der Verfasser gelegentlich des genannten Berliner Prozesses im „Berliner Tageblatt" (Nr. 119, 5. März 1916, 2. Beibl.) und in den „Therapeutischen Monatsheften" (Jan. 1916 u. 1917, Nr. 48—50 52) veröffentlicht hatte. Sie wendet sich an die gebildeten Kreise, behandelt sowohl „die medizinische Frage des Heilens" wie „die religiöse Frage des Heiles" in der szientistischen Lehre und setzt sich zugleich mit Karl Holl (Der Szientismus, Berlin 1917) auseinander, der den Revisionsprozeß zugunsten der Angeklagten zu beeinflussen gesucht hatte. Beths Ausführungen, auf positiv christlichem Boden stehend, sind auch dem Katholiken annehmbar, einige wenige Sätze abgerechnet, die indes das Gesamtergebnis nicht beeinflussen. Die andere Broschüre: „Willst Du nicht Dich auch Gesundbeten?" (Regensburg 1919, 85 S.), stammt aus der Feder von Dr. Max Heimbucher.

Wie in früheren Veröffentlichungen verwandter Art bietet der Verfasser auch über diese Irrlehre eine gute und gründliche Orientierung für das katholische Volk. Von den fünf Abschnitten: 1. „Mutter Eddy", 2. Was ist unter „Gesundbeten" zu verstehen?, 3. „Christliche Wissenschaft" oder — was?, 4. Die Krankenheilungen Christi und der „Gesundbeter", 5. Das rechte Verhalten in Krankheiten, gebührt den letzten zwei besonderer Dank. Auch das beigefügte Schriftenverzeichnis dürfte manchem willkommen sein.

Nun zu den Einzelheiten. Zunächst seien in das von Pfülf gezeichnete Bild der Stifterin einige neue Züge eingetragen. Hatte er schon auf Grund des Studiums ihrer Selbstbiographie (Retrospection and Introspection) die Glaubwürdigkeit der Frau als sehr fraglich hinstellen müssen, so ist ihre Unverläßlichkeit nunmehr sicher erwiesen. Ein Werk von G. Milmine (The Life of Mary Baker Eddy and the History of Christian Science, 1909) hat eine Menge quellenmäßiger Angaben: Zeitungsartikel, auch aus der Feder von Mrs. Eddy selbst, Briefe, eidesstattliche Versicherungen usw., zur Nachprüfung an die Hand gegeben, und daraus hat Alfred Mayer (Mary Baker Eddy et la science chrétienne, 1912) ein kritisch bearbeitetes Leben der Mistreß hergestellt.

Die authentischen Nachrichten rücken nun manche „Erinnerung" der Selbstbiographie zurecht. Wenn sie z. B. zu erzählen weiß, sie habe bei ihrer Konfirmation öffentlich vor der Gemeinde gegen die kalvinische Prädestination disputiert und sei damals im Alter des zwölfjährigen Jesus gestanden, so erweisen die Kirchenbücher, daß sie zu der Zeit schon 17 Jahre zählte.

Das ist indes nur ein unbedeutender Gedächtnisfehler im Vergleich zu der völligen Unhaltbarkeit des Berichtes, den sie von ihrem angeblichen Wundererlebnis und der dadurch veranlaßten Entdeckung ihrer „Wissenschaft" verfaßt hat. Nach ihrer eigenen Erzählung hatte sie sich am 1. Februar 1866 durch einen Fall auf eisgefrorener Straße eine schwere innere Verletzung zugezogen, die weder durch Medikamente noch durch operative Mittel behoben werden konnte. Am dritten Tage erfolgte ihre plötzliche Genesung, nach ihrer Versicherung, „ohne daß irgendein äußeres Mittel in Anwendung gekommen wäre, lediglich durch den Geist, durch eine der Seele innewohnende Kraft". Diese Genesung wurde „das entscheidende Moment, das mich", schreibt sie, „zur Entdeckung führte, wie ich selbst gesund sein und andere zur Gesundheit führen könnte". „Die Art und Weise meiner Heilung", heißt es bei ihr weiter, „konnte ich dem Homöopathen, der mich behandelte, selbst nicht erklären. Ich konnte ihm nur versichern, daß es der göttliche Geist ist, der dieses Wunder wirkte, ein Wunder, das ich später als im Einklang mit dem göttlichen Gesetze stehend erkannte" (Retrosp. and Introsp. S. 38). Auch die Wirkung auf ihre Umgebung weiß sie zu beschreiben: „Meine Freunde, die mich wiederhergestellt sahen, waren wie starr. Eine liebe, alte Dame sagte mir: ‚Wie ist es doch möglich, daß Sie uns wiedergeschenkt sind? Ist denn der Heiland wieder auf die Erde gekommen?'" — Demgegenüber hat nun der Homöopath Dr. Cushing, der sie damals behandelte, eidlich die Feststellungen niedergelegt, er habe Mrs. Eddy sehr nervös, in halb hysterischem Zustand und

über große Schmerzen klagend angetroffen; er habe sie 10 Tage behandelt, bis sie wieder zu gehen angefangen; von einer plötzlichen Heilung habe sie ihm weder am dritten Tage noch später etwas gesagt. Nach einem halben Jahre sei er nochmals zu ihr gerufen worden, als sie einen Husten hatte (Milmine a. a. O. S. 84 f.). Mary Baker war übrigens von Haus aus hysterisch veranlagt.

Außerdem liegt ein eigenhändiger Brief von ihr, vom 14. Februar 1866, also genau zwei Wochen nach jenem Unfall datiert, an Julius Dresser, einen Schüler und Nachfolger des von ihr schwärmerisch verehrten, kurz zuvor verstorbenen Dr. Quimby, gerichtet, vor, worin sie gesteht, Anstrengungen zum Gehen gemacht zu haben, jedoch ohne Erfolg. Und merkwürdigerweise setzt sie selber noch um 1875 in der ersten Ausgabe ihres Hauptwerkes „Wissenschaft und Gesundheit" die wichtige Entdeckung zwei Jahre früher an: „Im Jahre 1864 machten wir unsere Entdeckung (sie redete damals von sich im Plural), daß diese Wissenschaft geistig angewendet die Kranken heilt, und seitdem haben wir sie an uns selbst und an Hunderten von Kranken mit Erfolg angewendet."

Im Lichte dieser Tatsachen muß „Mutter Marys" spätere Darstellung bis in ihren Kern als bewußte oder unbewußte Dichtung gelten. Im Kreise der Szientisten hat sich schon eine eigentliche Legendenbildung des „Wunders" bemächtigt und es weiter ausschmückend mit der Heilung des Gichtbrüchigen im Evangelium in Beziehung gesetzt. K. Holl (Der Szientismus S. 7) malt demnach die Szene dramatisch also aus: „Ihr Blick fällt auf Matth. Kap. 9, V. 2. An dem Wort steht sie auf, in jedem Sinne. Sie kann sich allein erheben und anziehen. . . . Fest stand ihr, daß sie ein Gotteswunder erlebt habe."

Mit der „Entdeckung" verhält es sich nach Beth folgendermaßen: „Nicht ist ihr damals urplötzlich die Erleuchtung gekommen. Sie hat vielmehr schon einige Jahre vorher und weiter einige Jahre nachher sehr allmählich an ihrer Methode gearbeitet" (a. a. O. S. 17). Vorher stand sie unter dem Einflusse des magnetischen Heilkünstlers Quimby, ohne welchen sie wohl nie zu ihren Grundsätzen und des darauf gebauten Heilverfahrens gelangt wäre. In dem soeben angezogenen Briefe an Quimbys Nachfolger Dresser gesteht sie: „Ich habe meinen Intellekt nicht in die Materie gesetzt, unterliege aber doch allmählich." Sie bekannte sich also noch am 14. Februar 1866 zu Quimbys Heilverfahren und der ihm zugrunde liegenden Überzeugung, daß die Materie nicht sei, während sie sich später als unabhängig von Quimby gebärdete.

Darob ist ein leidenschaftlicher Originalitätsstreit entbrannt. Der Bostoner Rechtsanwalt Peabody hat (in der Schrift The Religious-Medical-Masquerade. A complete Exposure of Christian Science, 1910) unter Beibringung reichlicher Belege gegen Mrs. Eddy Stellung genommen und geradezu das Verdikt über sie als „falsche Prophetin" und Betrügerin gefällt. Will man sie auch mit Beth vom Vorwurf des „Plaginierens" entlasten, so steht doch der wesentlich bestimmende Einfluß Quimbys auf ihre „göttliche Offenbarung" außer Zweifel.

Auch in den ersten Jahren nach 1866 war die Frau mit ihrer Heillehre noch keineswegs bei sich im reinen. Sie will die nächsten drei Jahre in der

Einsamkeit zugebracht haben. Das hört sich geheimnisvoll an, ist aber wieder gar nicht richtig. Gerade die Jahre hat sie erwiesenermaßen ein äußerst unstetes, armseliges Leben geführt und es mit verschiedenem, auch wieder mit dem Spiritismus versucht. Das Kapitel „Gegen den Spiritualismus“ in ihrem Hauptbuche ist der Niederschlag der damals bei den Spiritisten erlebten Enttäuschungen. Erst im Jahre 1870 haben sich ihre Gedanken zu dem Schriftchen „Die Wissenschaft vom Menschen“ verdichtet, das zuvörderst durch Abschreiben unter der Hand verbreitet, hernach als 14. Kapitel ihres Grundbuches „Wissenschaft und Gesundheit“ (1875) zum Druck befördert wurde. Selbst dies Hauptwerk, von der Verfasserin und ihren Anhängern als inspirierte göttliche Offenbarung neben die Heilige Schrift auf gleiche Stufe gestellt, hat gleichwohl in den einzelnen Auflagen fortwährend Änderungen und Verbesserungen bis zur Streichung und Zufügung ganzer Kapitel erfahren. Eine deutsche Übersetzung des Buches wurde, jedoch nur als Nebendruck zum englischen Grundtext, von der Stifterin erst kurz vor ihrem Tode gestattet und erschien „höchst schülerhaft gefertigt“ im Jahre 1912, und ihr ist eine englisch-französische Ausgabe im Jahre 1918 gefolgt.

Beth ist den Zusammenhängen des Szientismus noch weiter nachgegangen. Nach seinem Urteil empfing die neue Lehre von der Bewegung für psychisches Heilverfahren (Mind-Cure-Movement), die in den siebziger und achtziger Jahren im nordamerikanischen Volksleben Oberwasser gewonnen hatte, wohl mächtigen äußeren Vorschub, aber kaum innere Befruchtung. Um so mehr Berührungspunkte findet Beth zwischen der neuen „Wissenschaft“ und den Anschauungen primitiver Völker, vorab von Indianerstämmen Nordamerikas. Es gehören hierher die Vorstellungen, daß der Mensch krank wird durch falsches Denken und nicht bloß durch eigenes, sondern auch fremdes (der Kinder, Eltern usw.), sowie umgekehrt auch gesund durch richtiges eigenes wie fremdes Denken, gleicherweise die Rückführung dieser Kraft auf die Teilnahme des Menschen an der Macht des guten Welt- und Lebensprinzips oder aber an dem Einfluß eines entgegengesetzten, das Gute verneinenden Prinzips. Mrs. Eddy kennt den Indianerglauben und anerkennt ihn, ohne freilich eine Entlehnung ihrer eigenen Anschauungen von dorther anzudeuten. Eine innere Verwandtschaft läßt sich zwischen beiden nicht verkennen.

So viel ist sicher, die Erfinderin der „Christlichen Wissenschaft“ hat die Bestandteile zu ihrem Lehrgebäude von verschiedenen Seiten her übernommen, ist aber nicht vermögend gewesen, die schreienden Gegensätze zwischen denselben auszugleichen. Ihre Lehre ist kein Theismus, wie sie will, am ehesten Pantheismus, wogegen sie sich wehrt, freilich kein materialistischer Pantheismus, sondern spiritualistischer, akosmistischer Monismus, der aber wieder bedenklich in den Dualismus hinüberschillert. Denn wenn sie dem Materiellen, „Nichtwirklichen“ einen verderblichen Einfluß auf den Geist, das „einzig Wirkliche“ zuschreibt, stellt sie sich, sie mag wollen oder nicht, auf den Boden des Manichäertums. Den Höhepunkt dieser „wahnwitzigen Weiberphantasien“ (Pfülf) bildet aber, das kann nicht zu sehr betont werden, der Anspruch, als „christlich“ gelten

zu wollen. Denn eine Lehre, die mit dem christlichen Grunddogma von der Menschwerdung und Erlösung, mit dem Unterschied zwischen Sünde und Tugend, mit dem Schöpfungsbegriff und dem Glauben an einen überweltlichen Gott aufräumt, überträgt den Namen „christlich“ auf die Verneinung aller Begriffe des Christentums. Daran vermögen die gewaltsamen Verdrehungen der Bibeltexte, um sie im „geistigen Sinne“ zu deuten, nichts zu ändern. Beth und Heimbucher bieten Proben solcher haarsträubender Auslegungen, wie sie auch an Beispielen den unüberbrückbaren Abgrund nachweisen, der zwischen den Wundern Christi und dem Heilverfahren der Szientisten klafft. Wenn man das alles liest, kann es billig wundernehmen, warum man sich mit einer Besprechung dieser „Wissenschaft“ überhaupt im Ernst beschäftigen soll.

Allein es ist auch ein Zeichen unserer Zeit, daß diese neue sog. „christliche“ Lehre sich lawinenartig rasch ausgebreitet hat. Und sie ist nach dem Tode der abgöttisch verehrten Stifterin noch keineswegs zum Stillstand gekommen. Diese hatte sich schon 1889 als mehrfache Millionärin von dem guten Geschäft ins Stilleben zurückgezogen und ist fast neunzigjährig am 6. Dezember 1910 gestorben. Ihre Religion war in den ersten zehn Jahren (1895—1905) von 1 auf 600 Kirchengemeinden und über 200 nichtkirchliche Vereinigungen gewachsen. Innerhalb des zweiten Jahrzehnts hat sie mit der Gesamtzahl 1600 das Doppelte von Vereinigungen des Standes im Jahre 1905 erreicht. Dies bedeutet indes doch eher ein Abflauen der Bewegung, weil es in Anbetracht des größeren Umfanges und der reicheren Mittel bei der jüngeren Werbetätigkeit notwendig auf eine Abnahme der Werbekraft schließen läßt. Zudem gehören von diesen 1600 Gemeinden und Gesellschaften den Vereinigten Staaten allein 1500 an; Kanada zählt 46, Afrika 4, Asien 3; in Europa England 78, Deutschland 11, die Schweiz 4, Schottland und Irland, Frankreich und Holland je 2, Italien, Norwegen und Schweden je 1 Vereinigung.

Das Deutsche Reich sah die erste Gründung am 1. März 1899 in Hannover. Außerdem besitzen jetzt Berlin, Frankfurt a. M., Hamburg und Stuttgart „Erste Kirchen“, Braunschweig, Breslau, Dresden, Schwerin-Mecklenburg noch bloße Vereinigungen, alles organisierte Zweiggemeinden der „Ersten Kirche Christi, des Szientisten, in Boston“.

Daneben gibt es aber in Deutschland noch zwei von der Bostoner Richtung abgelöste Sondergruppen mit den Mittelpunkten Dresden und Berlin. Die Berliner sog. kirchenfreie oder deutsche Richtung lehrt, Christus habe keine kirchliche Gemeinde, sondern nur eine freireligiöse Gemeinschaft Gleichstrebender gegründet; das kirchliche Christentum habe sich erst nach dem Tode Jesu entwickelt. Sie kehrt damit auf den Standpunkt zurück, den die Stifterin selbst ursprünglich einnahm. Erst 1894 wurde die Umwandlung der freien szientistischen Vereinigungen in kirchliche Gemeinden vollzogen und die entsprechenden Glaubenssätze später in das Textbuch aufgenommen. Daher erkennt die „deutsche“ Richtung das Textbuch von 1912 nicht an und erklärt die Bostoner Mutterkirche

samt all ihren Abzweigungen für nicht mehr christlich-wissenschaftlich. Sie selbst zählt etliche tausend Anhänger, besitzt (wie auch die Dresdener Richtung) ihre eigene Zeitschrift und entfaltet durch ihre Vertreter in einer Reihe von Städten eine rührige Tätigkeit.

Die Abwehr der Sekte muß sich vor allem gegen die Ursachen richten, welche ihrer Ausbreitung förderlich sind. Deren gibt es hauptsächlich drei. Einmal wirkt der bisherige äußere Erfolg naturgemäß blendend. Der Erfolg war noch jederzeit ein angebeteter Abgott und erweckt gerade bei religiösen Bewegungen den Schein höheren Waltens. Der Zauberschein über dem Haupte des Szientismus zerfließt aber bei näherem Zusehen in Dunst, und das Aufkommen und Wachstum der Sekte erklärt sich aus den Kulturzuständen und religiösen Verhältnissen, unter denen er entstand, sowie aus der Art der szientistischen Werbetätigkeit mit ihrer schwindelhaften Reklame und geriebenen Geschäftsmache durchaus natürlich, nur zu natürlich. Eine nüchterne Betrachtung der wirklichen Vorgänge ist die beste Widerlegung. Man findet sie bei Beth und namentlich bei Pfülf.

Verfänglicher ist jedenfalls das Allheilmittel des „Gesunddenkens" und die Menge wirklich oder angeblich erzielter Heilungen, womit der Szientismus prunkt. Darin steckt wohl das eigentliche Geheimnis seiner Anziehungskraft. Er kommt damit eben einem stillen Verlangen der leidenden Menschheit entgegen. Auch hier gilt nur ein Gegenmittel, die sachliche Prüfung und Beurteilung des szientistischen Heilverfahrens. Eine solche Wertbestimmung klarer, bestimmter Art bietet Beth in seiner öfter genannten Schrift. Einen Kern von Wahrheit in der Lehre vom Gesunddenken erkennt er an: die Tatsache, daß wirklich gewisse Krankheiten seelischen Ursprung (in der Einbildung oder im Willen) haben und deshalb auch durch geistige Mittel zu heilen sind. Er weist aber mit Recht darauf hin, daß diese Tatsache der medizinischen Wissenschaft wohl bekannt ist, und die psychische Heilmethode längst die ihr gebührende Stellung im Rahmen der gesamten Heilkunde einnimmt. Reicht ja die Übung des psychischen Heilverfahrens bis auf den alten Hippokrates zurück und hat sie gerade durch die neuere Medizin die vollkommenere Ausbildung ihrer Methode und die genaue Bestimmung der Bedingungen und Grenzen ihrer Anwendung erfahren. Auf diesen durch Forschungen und Versuche gesicherten wissenschaftlichen Grundlagen stellt nun Beth zwei schwere, unverantwortliche Mißgriffe fest, die sich das szientistische Heilverfahren zuschulden kommen läßt. Die Szientisten wollen nämlich erstens das Gesunddenken gegen jegliche Art körperlicher Gebrechen, selbst gegen Quetschungen und Knochenbrüche, kurz als Allheilmittel anwenden. Sodann unternehmen sie es, die Leidenden ohne Diagnose, unterschiedslos auf ein und dieselbe Weise zu behandeln. Es kommt die Absonderlichkeit hinzu, daß nicht bloß den Gedanken der zu heilenden, sondern auch den Gedanken der heilenwollenden Person Heilkraft mittels Fernwirkung beigemessen wird. So stellte es sich in der Tat beim Berliner Prozeß heraus, daß die Heilerin Hüsgen im Theater aus einiger Entfernung ihre eigenen Vorstellungen von Gesundheit in die kranke Frau Butze hineinzusenden gesucht hatte, während ihr diese, in die eigene Rolle vertieft, nicht

die geringste Aufmerksamkeit schenken konnte. Und Mrs. Eddy hat selber des öfteren zu dieser Magie gegriffen und gegen dämonische Einflüsse (Teleskopsie) ihrer Gegner, unter denen sie zu leiden wähnte, durch ihre Schüler Antiteleskopsie üben lassen.

Es liegt auf der Hand, daß das blinde Vertrauen der Kranken oder der Angehörigen auf die unfehlbare Heilkraft des „Gesunddenkens“ in ernsten, dringlichen Fällen zum Verhängnis werden muß, indem der Arzt gar nicht oder zu spät herbeigerufen wird, überhaupt der Gebrauch anderer, rechter Mittel unterbleibt.

Ein grober Mißbrauch ist der religiöse Anstrich, den sich der Szientismus gegeben, aber gerade die christliche Flagge, unter der er fährt, ist wie darauf berechnet, eine Menge solcher anzulocken, die bei aller religiösen Verflachung immerhin noch auf den altehrwürdigen Namen des Christentums halten. Mit dem Namen „christlich“ betrügt der Szientismus sich und die Welt. Und doch ist in dem Namen seine verwundbarste Stelle. Es kann von keinem Verständigen geleugnet werden, daß der mohammedanische Islam mehr vom Christentum enthält und das gläubige Judentum Christus unendlich viel näher steht als die „Christliche Wissenschaft“ der Frau Eddy. Für den Mann aus dem katholischen Volke bietet darüber Heimbucher ausgiebige Belehrung, wie er auch das szientistische Heilverfahren in gemeinverständlicher Art würdigt.

Am gesunden Wirklichkeitssinn in der Menschheit wird der Szientismus mit der Zeit gewiß scheitern; die „Religion der Zukunft“ wird er niemals sein. Daß er sich schon bald ausgelebt haben wird, läßt sich nicht voraussagen; denn die Narren werden nicht alle in der Welt. Den unverbesserlichen Szientisten aber wäre zu raten, ihrem System folgerichtig treu zu sein und nach ihrer Überzeugung, daß alles Körperliche nichts ist und nur der Geist Wirklichkeit besitzt, auf jede Betätigung in Wort und Schrift zu verzichten und sich auf ihr reines Gesunddenken zu beschränken. Dann wird die Menschheit tatsächlich gesünder, jedenfalls nicht kränker werden.

Roland Herkenrath S. J.



Begründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., R. v. Nostitz-Rieneck S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J., O. Zimmermann S. J.

Verlag: Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich-Ungarn: B. Herder Verlag, Wien I, Wollzeile 33).

Wir Menschen.

Wenn in Zeiten, die man so gern die finstern nennt, hochgemute, tapfere Recken in hartem Strauß sich Schild und Leib zerhauen hatten und kampfesmüd die Schwerter senkten, da suchten und fanden sich leicht die Hände, die eben noch die Waffen gegeneinander geschwungen. Im Kampfe hatten sie die Achtung voreinander bewahrt, vielleicht noch vermehrt, und so kostete es sie keine Überwindung, es war vielmehr für sie Bedürfnis, sich nach dem Waffengang die Hand zu schütteln, sich gegenseitig die Wunden zu verbinden und schließlich als Freunde voneinander zu scheiden. Nach dem Riesenkampfe unserer Tage, dem größten und erbittertsten, welchen die Menschheit gesehen, wird es schwer sein, mit den Waffen auch den Groll und Ingrimm abzulegen, die geballte Faust auszustrecken zum aufrichtigen Handschlag. Zu unübersehbar ist der Schaden, zu bitter das Leid und Weh, das er gebracht, zu grimmig der Haß, den er entfacht, ein Haß, der noch während des Krieges an die Zeit nach dem Kriege dachte und auch den kommenden Frieden im voraus zu vergiften trachtete.

Und doch muß dieser berghohe Haß abgetragen werden, soll es einen wahren Frieden geben. Was nützt es, die Waffen niederzulegen, Verträge zu schließen, einen Völkerbund und ein höchstes Schiedsgericht anzustreben, wenn Haß und Groll in den Herzen bleibt?

Da tut es also doppelt und dreifach not, daß alle wahren Menschenfreunde vortreten, alle jene, welche ihr Vaterland treu und innig lieben, dabei aber zugleich weitherzig und freisinnig genug sind, um über die eigenen Grenzpfähle hinausschauen zu können, ihre Blicke höher zu heben bis zu den Sternen und darüber. Es tut bitter not, daß solche starke Geister allen Einfluß aufwenden, damit in der großen Völkerfamilie Eintracht, gegenseitige Achtung und Liebe allmählich wiederkehren. Wir müssen die Blicke losreißen von dem, was uns trennt und unterscheidet, von den engbegrenzten Interessen einzelner Länder und Länderstriche; wir müssen wieder hinschauen auf das, was uns allen gemeinsam ist, müssen wieder verstehen lernen, daß wir in letzter Linie alle Menschen sind, aufeinander

angewiesen und voneinander abhängig, Menschen, die zusammen ein organisches Ganze darstellen und zum Zusammenschluß bestimmt sind. Kurz, wir müssen wieder erfassen und mit ganzem Herzen aussprechen, was in den zwei Wörtlein liegt: Wir Menschen!

* * *

Gleich einem ungeheuern Luftballon fliegt unsere Erde mit der rasenden Geschwindigkeit von 29,8 km in der Sekunde um die Sonne und mit dieser zusammen 19,9 km in der Sekunde durch den Weltraum; rund 12740 km beträgt der Durchmesser und 1082841300000 cbkm der Inhalt dieser Riesenkugel. Nach einer wohlbegründeten Ansicht schließt die verhältnismäßig sehr dünne Erdkruste als feste Hülle eine teils feuerflüssige teils gasförmige Masse ein. So wird die Vorstellung eines gewaltigen Luftballons nur noch deutlicher. Jedenfalls ist die mächtige Kugel das Fahrzeug, auf welchem rund zwei Milliarden denkende Wesen in sausendem Fluge durch das Weltall getragen werden. Mögen nun diese Fahrgäste noch so verschieden sein an Farbe und Gestalt und Bildung, in dem einen kommen sie sicher überein: sie sind vereint auf demselben Gefährte, sind Reisegefährten, Fahrtgesellen.

Im Zeitalter der Eisenbahnen mit ihrem beständigen Wechsel der Fahrgäste ist freilich das Band, welches eine gemeinsame Reise um mehrere schlingt, sehr locker, der Begriff Reisegefährte sehr verblaßt. Wer jedoch das Glück hatte, mit einigen wenigen im engen Korbe eines Luftballons sich hoch über allem Erdenstaub in Licht und Himmelsblau zu wiegen oder unter funkelndem Sternenhimmel im heiligen, ernsten Schweigen der Nacht dahinzuschweben, der wird sich fürs Leben eng mit seinen Korbgenossen verbunden fühlen. Nun sind wir Erdenfahrer zwar nicht zusammengedrängt in engem Korbe, sondern über die weite Erdoberfläche zerstreut. Indes, wenn wir den Blick erheben und von unserem Erdball hinaufschauen zu den ungezählten fernen, ja unmeßbar fernen Sternen, von denen manche unsern Planeten nicht zehn- oder hundertmal, nein, hunderttausend- und millionenmal enthalten könnten, dann wird unser Weltfahrzeug zur kleinen Nußschale, unsere Riesenkugel zum winzigen Punkt im unmeßbaren Raume, die zwei Milliarden Mitfahrer zur recht engen Reisegesellschaft. Ob da oben auf den glitzernden, funkelnden Himmelskörpern denkende Wesen gleich uns dahinsegeln durch das Weltall, das wissen wir nicht; sichere Tatsache dagegen ist es, daß wir Menschen auf verhältnismäßig kleinem Fahrzeug uns vereinigt sehen zur gemeinschaftlichen Reise durch den geheimnisvoll stummen

Weltenraum. Sollen wir uns da immer nur drängen und stoßen, schlagen und quälen? Wird es nicht besser sein, daß wir, zufrieden mit den uns einmal zugeteilten Plätzen, immer mehr miteinander Bekanntschaft machen, uns die Fahrt gegenseitig erleichtern und verschönern, daß wir enger zusammenrücken und unsere Ansichten austauschen über das Woher und Wohin und Wie des Weges, kurz, daß wir Menschen eine echte, rechte Weltreisegesellschaft zu bilden suchen?

* * *

Indes, Weltreisegesellschaft ist viel zu wenig!

Nacht war's; sternenklare, schweigende Nacht im hehren Lande der Alpen. Liebkosend breitete sich des Mondes sanfter Schein über die kristallenen Gletscher, daß sie glitzerten und gleißten in milchichtem Schimmer. Da erglänzen in der Ferne kleine, lichte Punkte, kommen näher und näher; aus dem Dunkel der Schluchten, aus dem Schatten der Felswände tauchen Männer mit Fackeln auf, immer mehr und mehr; sie schließen einen Ring und wählen ein Haupt. Klar und bestimmt dringt jetzt eine Frage durch die feierliche Stille:

„Was ist's, das die drei Völker des Gebirgs
Hier an des Sees unwirtlichem Gestade
Zusammenführte in der Geisterstunde?
Was soll der Inhalt sein des neuen Bunds,
Den wir hier unterm Sternenhimmel stiften?"

Einer löst sich aus dem Ring und tritt in die Mitte, hoch und breit, fest und stark wie die Berge seines Landes. Einem Patriarchen gleich verkündet er:

„Wir stiften keinen neuen Bund; es ist
Ein uralt Bündnis nur von Väter Zeit,
Das wir erneuern! Wisset, Eidgenossen,
Ob uns der See, ob uns die Berge scheiden,
Und jedes Volk sich für sich selbst regiert,
So sind wir eines Stammes doch und Bluts,
Und eine Heimat ist's, aus der wir zogen."

Und all die Mannen im Kreise bekräftigen die Worte mit dem freudigen Ausruf:

„Ja, wir sind eines Herzens, eines Bluts!"

Erweitern wir die engen Grenzen des Rütli; denken wir uns Stauffacher und seine Schweizer nicht als Vertreter eines kleinen Volkes, sondern als Vertreter der ganzen Menschheit: ihre Worte können ganz die gleichen bleiben.

Wir Menschen bilden nicht nur eine enge Reisegemeinschaft; wir sind auch eines Stammes, eines Blutes, wir haben alle die gleiche Natur.

Den beschränkten Standpunkt des Altertums, wo selbst hochgebildete Heiden die Sklaven als eine niedrigere Menschheitsklasse verachteten und Griechen und Barbaren wie zwei wesentlich verschiedene Arten unterschieden, haben wir längst überwunden. Später hat auch die Wissenschaft eingestehen müssen, daß die sog. Rassenmerkmale, wie Verschiedenheit der Hautfarbe, der Haare, der Schädelbildung usw., nur rein äußerliche, durchaus unwesentliche Unterscheidungen abgeben. Das törichte Gerede von einem Übermenschen, der durch rein natürliche Mittel herangezüchtet werden soll, hat wohl nie ein wirklich denkender Mensch geglaubt. Auch in dem lauten Geschrei von den deutschen Barbaren wird niemand mehr sehen als einen vorübergehenden Fall von Kriegspsychose, und ebensowenig wird jemand im Ernst einem andern einen wesentlich höheren Grad menschlicher Natur zubilligen, weil er in Frankreich oder England zur Welt gekommen. Es ist vielmehr eine feste, sichere Tatsache, daß in dem, was den Menschen zum Menschen macht, im Wesen, alle Menschen vollkommen gleich sind und auch immer gleich waren. Wie ein altehrwürdiger Eichbaum, dessen gleichgeformte Blätter immer wieder absterben und immer wieder sich erneuern, so steht die Menschheit mit ihren stets wechselnden Geschlechtern vor uns, der Art nach eine Einheit, ein Ganzes.

Wenn aber die nämliche menschliche Natur in unwesentlichen Eigenschaften nicht nur in verschiedenen Erdteilen, sondern auch unter ganz gleichen Verhältnissen eine große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit aufweist, so daß kein Mensch genau dem andern gleicht, so ist das eine überaus weise Einrichtung, welche die Zusammengehörigkeit nur noch größer macht. Auf diese Weise wird das Einerlei, die Eintönigkeit vermieden. Durch Beimischung einer Verschiedenheit gewinnt das Gleichartige an Anziehungskraft, geradeso wie das Licht durch den Schatten hervorgehoben wird. Zugleich wird die Darstellung der menschlichen Natur eine viel vollkommenere, wenn sie nicht nur eine zahlenmäßig große ist, sondern in den unzähligen Einzelwesen immer neue Abstufungen zeigt, die aufeinander hingeordnet sind und sich gegenseitig ergänzen. Wie ein und dasselbe Sonnenlicht sich in den zahllosen Wassertröpfchen zum lieblichen Regenbogen bricht, dessen Band scheinbar eine bestimmte Zahl von Farbentönen, in Wirklichkeit aber unzählige Abschattungen enthält, so findet sich dieselbe Artvollkommenheit Mensch in all den zahllosen einzelnen Menschen, die je gelebt haben, jetzt

leben und noch leben werden, in einer Weise, daß man wohl auf den ersten Blick nach unwesentlichen Merkmalen bestimmte Gruppen unterscheiden kann, bei genauerem Zusehen aber überall neue Verschiedenheiten wahrnimmt, die sich alle wie Milliarden Farbentöne zusammenfügen zu dem großen Gesamtbild der Menschheit, an dem Jahrtausende malen. So wird die Zusammengehörigkeit, welche dem Menschengeschlechte eignet, eine besonders enge; wir Menschen bilden nicht eine bloß zahlenmäßige Einheit, sondern gewissermaßen ein organisches Ganze.

Was endlich unsere natürliche Zusammengehörigkeit ganz innig gestaltet, uns zu einer wirklichen großen Familie macht, das können wir mit Stauffacher ausdrücken mit den Worten:

„Und *eine* Heimat ist's, aus der wir zogen."

Die uralte Kunde, daß die Menschen von einem einzigen Elternpaar aus sich allmählich über die Erde ausbreiteten, wird auch durch die kultur- und völkergeschichtlichen Forschungen der heutigen Wissenschaft immer mehr bestätigt. Selbst die Sprachforscher haben durch einen ihrer berufensten Vertreter festgestellt, daß alle Sprachen nicht nur auf einzelne gemeinsame Zweige, sondern auf eine einzige Ursprache zurückweisen.

Freudig können wir uns also gleich den Eidgenossen die Hände reichen zur Erneuerung alter Bande und einstimmen in den Ruf:

„.... wir sind *eines* Herzens, *eines* Bluts!
Wir sind *ein* Volk, und einig wollen wir handeln."

* * *

Und einig wollen wir handeln! Jene gleiche Natur, welche alle Menschen teilen, ist eine *vernünftige* Natur, eine Natur, bei der das Handeln auf Grund vernünftiger Überlegung erfolgt oder wenigstens erfolgen soll. Darin liegt ein neuer Antrieb zum Zusammenschluß. In unserer Zeit, wo überall so viel von dem Nutzen der Organisation geredet wird und der Krieg in großartigster Weise die Probe aufs Exempel gemacht hat, braucht es wenig Nachdenken, um die ungeheuern Vorteile zu erkennen, welche sich für die Menschheit aus einem möglichst planmäßigen Zusammenarbeiten ergeben müßten.

Welch zartes Ding ist eine einzelne Schneeflocke! Fast nichts als ein erstarrter Hauch! Wenn du das zierliche Gebilde, das sich leicht wie Daun auf deine Hand gesetzt, auch nur angreifen willst, zergeht es dir unter den Fingern. Aber laß viele Millionen solcher schwacher Flöckchen sich

sammeln am überhangenden Fels, sich loslösen durch die zunehmende Schwere oder einen unbedeutenden Anstoß und, windschnell wachsend an Größe und Eile, als Lawine hinabdonnern ins Tal: was kann jetzt ihrer Riesenkraft widerstehen?

Was ist der einzelne Wassertropfen? Aber laß die Tröpfchen zusammenfließen zu Millionen und Milliarden und in unübersehbarer Folge daherziehen: sie treiben riesige Werke und tragen die größten Lasten!

So ist der einzelne Mensch trotz aller Vollkommenheit seiner Natur für sich allein doch ein schwaches, armseliges Wesen. Wie winzig ist schon seine Gestalt im Verhältnis zur Erdkugel, die ihn trägt! Ein Stäubchen oder Lebewesen auf einem größeren Luftballon, das man mit bloßem Auge gar nicht mehr wahrnehmen könnte, wäre verhältnismäßig noch ein ungeheurer Riese gegen ihn. Und wie beschränkt ist er in seinen Fähigkeiten und deren Entfaltung! Keiner kann sich gleichmäßig in allem ausbilden, und selbst jene, welche es in der Entwicklung einer oder mehrerer Anlagen zu einer hohen Vollendung gebracht haben, müssen eingestehen, daß ihr Können immerhin noch sehr beschränkt ist. Eine weitere Grenze setzt der Tätigkeit des einzelnen Menschen die Zeit; wenige Jahre nur sind dem Sterblichen zum Schaffen vergönnt. Endlich kann der einzelne Mensch infolge seiner Körperlichkeit immer nur an einem einzigen, bestimmten Orte tätig sein. Wenn dagegen die zwei Milliarden Menschen zusammenstehen wollen, dann steigern sie ihre Kräfte ins Riesenhafte. Wie ganz anders könnten sie die Erdoberfläche fruchtbar machen, die Bodenschätze verwerten und gegenseitig austauschen! Wie könnten die Vertreter von Handwerk, Technik, Kunst und Wissenschaft einander fördern und vereint Wunderbares schaffen! So manche segensreiche Unternehmungen und Forschungen sind ja dem einzelnen ganz unmöglich; sie verlangen, daß gleichzeitig von vielen an vielen Orten und lange Zeit gearbeitet wird. Mit vereinter Kraft könnte sich die Menschheit auch viel leichter und wirksamer ihrer Schmarotzer und Schädlinge, der teuflischen Jünger der Habsucht, Wollust und Ehrsucht, erwehren.

Damit aber die Gesamtkraft der Menschheit ausgelöst werde, müßte man auch Vergangenheit und Zukunft einbeziehen. Bereits bestehende und bewährte Einrichtungen müßten möglichst gepflegt und ausgebaut und der Schatz an bereits errungenen Kenntnissen und Erfahrungen, soweit er noch zugänglich ist, immer mehr planmäßig gehoben und ausgemünzt werden. Um aber die Zukunft auszunutzen, müßte die Jugend nach der best-

bewährten Methode erzogen, möglichst mit den bereits gesicherten Kenntnissen und Erfahrungen ausgerüstet und vor allem angehalten werden, das Überlieferte zu ehren und weiter auszubauen, statt planlos voranzustürmen und überall von neuem beginnen zu wollen, als hätte es vor ihr noch keine denkenden Wesen gegeben.

Die unwesentliche Verschiedenheit in der Naturanlage der einzelnen Volksstämme würde auch hier sich nicht als Hemmung, sondern als Förderung erweisen. Wie dadurch das Gesamtbild der Menschheit wirksam belebt und vor Eintönigkeit bewahrt wird, so würden sich auch beim Zusammenarbeiten die verschiedenen Anlagen und Fähigkeiten in schönster Weise ergänzen. Der eine besitzt mehr Körperstärke, der andere mehr Geist; bei dem einen überwiegt die Einbildungskraft, die Beweglichkeit, bei dem andern der Verstand und die Tiefe, bei dem dritten die Willensstärke; dieser ist der geborne Herrscher oder Unternehmer, jener kann nur nach erhaltener Weisung arbeiten. So ist es bei einzelnen und bei ganzen Völkerschaften. Mangelt es an Verständnis, so können solche Verschiedenheiten Anlaß zu Zwist und Streit geben. Gelingt es dagegen, die verschiedenartigen Kräfte zu planmäßiger Arbeit zu vereinigen, es dahin zu bringen, daß jeder an dem ihm zukommenden Platz sein Bestes hergibt, so kann Gewaltiges entstehen.

Doch die Größe der Leistung bei planmäßiger Zusammenarbeit der Menschen wäre nicht einmal der einzige und größte Vorteil. Viel höher wäre der sittliche Nutzen anzuschlagen, der sich für den einzelnen und die Gesamtheit daraus ergeben müßte.

„Im engen Kreis verengert sich der Sinn,
Es wächst der Mensch mit seinen größern Zwecken."

Diese Worte des Dichterphilosophen gelten auch hier. Was die Nahrung für den Körper, das ist der Gegenstand unseres Denkens und Strebens für den Geist. Darum ist es nicht gleichgültig, worauf unser Sinn steht. Wer nie über den engen Kreis seines eigenen Ich hinausdenkt und hinausstrebt, der wird immer mehr einschrumpfen und vertrocknen. Und wer nur Kleinliches im Auge hat, wird selbst immer kleinlicher. Wer dagegen sein Ziel weiter und höher steckt, dem weitet sich auch Herz und Sinn; das Kleine und Kleinliche fällt ab, der ganze Mensch wird gehoben und veredelt. Wie vorteilhaft muß es also auf den einzelnen einwirken, wenn er sich sagen kann, daß er zu einem gewaltigen Ganzen gehört, daß

er mit vielen Millionen zusammenarbeitet, daß er mitschafft an dem großen Werk der Menschheit! Goethe ruft aus:

„Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig die Geister,
Tief und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht."

Gewiß, es liegt etwas Heiliges und Heiligendes in dem Gefühl der Zusammengehörigkeit, und wir können uns ihm nicht hingeben, ohne zu erhabenem, sittlichem Tun befähigt zu werden. Ein mächtiger Herrscher unserer Zeit hat in seiner einfachen, offenen Art erklärt, er habe bei den häufigen Anfeindungen und Kränkungen, die er erleiden mußte, sich gedacht: „Alle sind Menschen wie du, und obgleich sie dir wehe tun, sie sind Träger einer Seele, aus den lichten Höhen von oben stammend, zu denen wir alle einst wieder zurückkehren wollen, und durch ihre Seelen haben sie ein Stück ihres Schöpfers in sich."

Darum erscheinen uns auch jene Männer, die im Dienste der Gesamtheit gearbeitet haben, die wahren Menschenfreunde, von vornherein verehrungswürdig, selbst wenn es sich nur um eine einzelne Tat der Menschenliebe handelt: Hoch klingt das Lied vom braven Mann! Mag dagegen ein Erfolg noch so groß sein: wenn er von Eigennutz eingegeben ist, so findet er höchstens kalte Bewunderung.

* * *

Der kühl berechnende Verstand verlangt Zusammenschluß, Zusammenarbeit der Erdenkinder. Noch viel lauter erklingt die Stimme des warm fühlenden Herzens.

Auf blutiger, von Freund und Feind bedeckter Walstatt liegt ein todwunder junger Engländer. Bewußtlos, von unsäglichen Schmerzen gepeinigt, klagt und stöhnt er laut. Ein deutscher Krieger, der in der Nähe niedergesunken ist, hört es und schleppt sich mühsam hin zu seinem Todfeinde. Was wird er beginnen? Will er auch mit dem Sterbenden noch kämpfen? O nein! Mitleidig beugt er sich über den von Fieberglut Durchschauerten und sucht ihm einige Tropfen Wasser aus seiner Flasche einzuflößen. Dann streicht er mit seiner rauhen Soldatenhand tröstend und liebkosend über die erbleichenden Wangen, so lind und zart, daß der sterbende Held eine weiche Frauenhand zu fühlen wähnt und lächelnd mit dem süßen Mutternamen auf den erblassenden Lippen seine Seele aushaucht.

So ist das Menschenherz, das ist seine Stimme, die Stimme der reinen Menschlichkeit, die auch durch das Gekläff der Maschinengewehre, durch

das Zischen der giftigen Gase, durch das Heulen und Brüllen der Geschütze immer wieder siegreich und triumphierend hindurchdrang.

Die Natur hat dem Menschen die aufrechte, dem andern voll zugewandte äußere Gestalt und die Sprache gegeben, als wollte sie ihm sagen: Verkehre mit den Nebenmenschen! Vor allem aber hat sie in sein Herz einen Trieb gesenkt, der sich still und unwiderstehlich, wie eben eine Naturkraft, hundert- und tausendfach auswirkt: den Gesellschaftstrieb. Der Mensch ist von Natur aus ein Gesellschaftswesen. Wie beim Kristall eine geheimnisvolle, ruhig schaffende Kraft die Atome nach bestimmten Gesetzen zusammenfügt und aufbaut zum einheitlichen, regelrechten Gebilde, so drängt der Gesellschaftstrieb den Menschen zum Menschen, vereinigt zur Familie, zur Gemeinde, zum Staate und zu immer weiteren Verbänden. Und so tief ist er in der menschlichen Natur gegründet, daß schon der alte Aristoteles erklärte: Wer kein Bedürfnis nach Gemeinschaft mit andern in sich trage, sei entweder ein Tier oder Gott, auf keinen Fall ein Mensch.

All die mannigfachen Äußerungen des Gesellschaftstriebes kann man vielleicht passend in zwei Gruppen ordnen, insofern die einen mehr auf einer gewissen Abhängigkeit oder Bedürftigkeit beruhen, den Menschen veranlassen, vom Nächsten etwas zu heischen, während die andern einem Überfluß entspringen und zum Mitteilen anregen.

Wie vielfach ist jeder Mensch von der Wiege bis zum Grabe von seinen Nebenmenschen abhängig, wie oft bedarf er ihres Dienstes! Wie muß das Kind gepflegt und betreut werden! Wie viele Kräfte müssen sich für die Erziehung und Ausbildung der heranwachsenden Jugend betätigen! Und auch der Erwachsene kann sich niemals selbst alles verschaffen, sich selbst genügen. Er ist vielmehr auf Schritt und Tritt von der Mitwelt abhängig. Man erwäge nur einmal, wie viele fremde Dienstleistungen ein jeder, ob arm oder reich, allein für seine leiblichen Bedürfnisse benötigt. Aber auch die Seele sucht Anlehnung, Teilnahme, Anerkennung, Belehrung, Aufklärung, Rat. Durch seine Lebensstellung wird jeder in einen größeren oder kleineren Betrieb hineinversetzt, mit Abhängigkeit nach allen Seiten. Außerdem bedarf er und empfängt er beständig die mannigfachsten Einflüsse von seiner weiteren und weitesten Umgebung, gerade so wie auch er nicht nur durch Worte und Handlungen, sondern selbst durch Gedanken und Empfindungen in kaum merklicher, aber doch wirklicher Weise auf die Gesamtmenschheit einwirkt.

Ganz besonders jedoch offenbart sich der Gesellschaftstrieb bei den Äußerungen der zweiten Gruppe, die in einem Mitteilen bestehen.

Der Mensch verlangt danach, mit andern zusammen zu sein. Allein — welch trostloses Wort! Selbst der Sträfling empfindet das Alleinsein als eine harte Verschärfung seiner Haft. Und welcher Trost ist es für das Gemüt, seinen Schmerz an einer vertrauten Brust auszuweinen: geteilter Schmerz ist halber Schmerz; welche Seligkeit, eine Freude mit würdigen Genossen zu genießen: geteilte Freude ist doppelte Freude! Der Geist liebt es, sein Wissen, seine Erfahrung andern mitzuteilen; und wie fühlt er sich angeregt, wie wird seine Tätigkeit verdoppelt und verdreifacht, wenn es ihm vergönnt ist, mit Gleichgebildeten, mit solchen, die ihn verstehen können und wollen, zu verkehren oder zusammenzuarbeiten!

Am reinsten zeigt sich der gesellige, mitteilende Trieb des Menschen im Willen, und zwar in dessen vornehmster Tätigkeit, in der Liebe. Ja, die goldene Liebe ist das elektrische Fluidum, das Blut, welches den ganzen Menschheitskörper durchdringen und beleben soll, indem es die vielen Einzelwesen mit unzähligen unsichtbaren Banden umschlingt und in engeren und weiteren Kreisen zu einem schöngegliederten Ganzen vereint.

Die Liebe verbindet Mann und Weib, Eltern und Kinder in süßer Gemeinschaft zur heiligen Urzelle der Gesellschaft, zur Familie. Sie flicht das traute Band der Freundschaft, der Kameradschaft um gleichgesinnte, gleichgeartete Gefährten. Sie umfaßt als „mächtiger Trieb des Vaterlandes“ den weiten Kreis von Stammesgenossen und Landsleuten, erfüllt ihre Herzen mit feuriger Begeisterung und läßt sie gleich einem Mann fest und unerschütterlich zusammenstehen in Not und Tod.

Den weitesten Ring endlich schließt die Nächstenliebe als Menschenliebe. Es ist das die Liebe, welche uns jedem verbindet, welcher Menschenantlitz trägt; die Liebe, welche den edlen Menschen in wehem Mitleiden sich neigen läßt zu jeglicher Gestalt fremden Elends; das zarte erhabene Gefühl, welches uns manchmal bei schweren Beleidigungen und Unbilden mehr Schmerz empfinden läßt über die Armseligkeit des Beleidigers als über die uns zugefügte Schmach. Diese Liebe ließ den feinfühligen Brentano noch auf dem Sterbebette aufseufzen: „Ach, ich fühle so zerreißend tief, alles Böse unseres Lebens haben wir auch unsern Nebenmenschen getan!“ Wie ein Engel des Himmels zog sie in unsern Tagen hinter den fürchterlichen Kriegsheeren her, um unter dem Grollen und Donnern der Kanonen mit

zarter Hand die Wunden des Leibes und der Seele zu verbinden und zu heilen, die Not von Witwen und Waisen zu lindern.

O du wunderbarer Trieb des Menschenherzens, wann wirst du voll erblühen in jeder Brust, um sie alle, alle: die einzelnen, die engeren, weiten und weitesten Verbände, ja alle Völker zu einem einzigen Menschheitsganzen zusammenzufügen mit einem äußersten, durch und durch goldenen Reifen?

* * *

Wird es je geschehen? Oder wird ein Menschenbund immer nur ein schöner Traum bleiben? Wenn wirklich wir Fahrtgesellen auf der Erdenkugel durch die gleiche Natur, durch die Stimme der Vernunft und den Trieb des Herzens zur immer größeren Vereinigung, zur Bildung eines Menschheitsganzen gedrängt werden: wie kommt es, daß Jahrtausende und Jahrtausende vergehen konnten, ohne daß ein Versuch zu einem solchen Zusammenschluß gemacht worden wäre, ohne daß den Menschen das „Wir-Bewußtsein" aufgestiegen wäre?

Ist wirklich nichts geschehen? Hat sich wirklich jenes Bewußtsein nicht geregt? Wir kommen ins nüchterne Reich der Tatsachen!

Der Stundenzeiger einer Uhr scheint stillezustehen; und doch vollendet er in zwölf Stunden einen ganzen Kreislauf. So geht die natürliche Entwicklung in majestätischer Ruhe, fast unmerklich, und doch sicher und stetig ihren Weg. Hundert Jahre sind da oft wie ein Augenblick. Erst wenn wir Jahrtausende zurückschauen, zeigt sich deutlich die schrittweise Entfaltung.

Es sind nun tatsächlich in der Einigung des Menschengeschlechtes Versuche gemacht worden und das „Wir-Bewußtsein" hat sich immer deutlicher und stärker entwickelt.

Zunächst hören wir von einem Versuche, die Einheit, welche die Menschenfamilie naturgemäß ursprünglich besaß, auch bei der allmählichen Vermehrung und Ausbreitung zu bewahren. Als die Menschen, so berichtet eine altehrwürdige Urkunde, die Genesis, kurze Zeit nach der großen Flut von den Bergen Armeniens in die babylonische Ebene hinabstiegen, war „auf Erden nur eine Sprache und einerlei Rede" (1 Mos. 11, 1). „Und sie sprachen: Kommet, lasset uns eine Stadt bauen und einen Turm, dessen Spitze bis an den Himmel reicht; und lasset uns unsern Namen berühmt machen, ehe wir uns in alle Lande zerstreuen" (1 Mos. 11, 4). Emsig

begannen sie zu bauen mit gebrannten Ziegelsteinen und Mörtel aus Erdpech; höher und höher wuchs der Turm; aber vollendet wurde er nicht. Auch im Himmel, gegen den der titanenhafte Bau als trotzige Herausforderung emporstieg, ertönte eine Stimme, und diese sprach: „Siehe, sie sind ein Volk und haben alle dieselbe Sprache; und sie haben angefangen, dies zu tun, und werden von dem, was sie sich vorgenommen haben, nicht ablassen, bis sie es im Werke vollbringen. Wohlan also, lasset uns hinabsteigen und daselbst ihre Sprache verwirren, daß keiner mehr die Sprache seines Nächsten verstehe" (1 Mos. 11, 6—7). Und das Ergebnis war: „So zerstreute sie der Herr von dort in alle Länder, und sie standen davon ab, die Stadt zu bauen. Darum ward ihr Name Babel genannt, weil daselbst die Sprache der ganzen Menschheit verwirrt ward; und von da zerstreute sie der Herr über alle Lande" (1 Mos. 11, 8—9).

Damit ist eine neue Größe in den Kreis unserer Erwägungen getreten, mit der wir auch nach den Gesetzen der bloßen Vernunft rechnen müssen: Gott, der Herr!

Nicht aus eigenem, freiem Entschluß haben wir auf dem Weltfahrzeug Platz genommen; die gleiche Natur, die wir alle teilen und die uns zu Brüdern macht, wir haben sie uns nicht selbst gegeben, und der Begriff „Bruder" ruft naturgemäß nach dem entsprechenden Begriff „Vater".

Diese erste Ursache, Herr und Vater im vollsten Sinne des Wortes, greift also hier ein in die Geschicke der Söhne Adams, zerstreut sie über alle Lande durch das einfache Mittel der Sprachenverwirrung. Nach der Darstellung der Genesis müssen wir zunächst an eine Strafe denken für himmelstürmenden Stolz, welchen sie bei ihrem an und für sich guten oder wenigstens sittlich gleichgültigen Unternehmen bekundeten. Zugleich aber wird der Herr dabei seine besondern Absichten gehabt haben. Der Begründer des Menschengeschlechtes, dem als erster Ursache nicht nur unendliche Macht, sondern auch unendliche Weisheit eignet, mußte ja bei der Schaffung der Menschennatur einen bestimmten Zweck im Auge haben, einen genauen Plan, nach welchem all die vielen Millionen Einzelmenschen im Laufe der Jahrtausende die Gesamtvollkommenheit der Menschenart erschöpfen sollten. Selbstverständlich muß der oberste Werkmeister auch für die Ausführung dieses Planes, wenn nötig durch unmittelbares Eingreifen, sorgen.

Tatsache ist jedenfalls, daß die Menschen sich über die ganze Erde zerstreuten, sich so gründlich trennten, daß die einzelnen Stämme einander

vollständig fremd wurden, manche erst nach Jahrtausenden wieder entdeckt wurden, ja immer noch entdeckt werden. Und auch bei den einzelnen Stämmen war die Zersplitterung so groß, daß Städte, ja selbst Dörfer völlig für sich bestehende, abgeschlossene Gemeinwesen bildeten mit eigenen Trachten, Sitten und Gewohnheiten.

Allmählich aber näherte man sich wieder. Immer mehr Schlagbäume und Grenzsteine fielen, immer größere Staatengebilde entstanden. Die Dampfkraft, welche Menschen und Waren leicht und schnell über weite Meere, über und durch hohe Berge und tiefe Täler dahinführt, brachte die Völker einander immer näher. Und schon surrte in den Lüften der Riesenvogel, welcher die räumliche Entfernung ganz aufhebt. Immer mehr glich man sich an in Kleidung, Wohnung, Nahrung und Sitten. Immer mehr begann man dasselbe Leben zu führen, teilzunehmen an allem, was auf dem ganzen Erdenrund sich zutrug. Die Menschheit wurde allmählich ein riesenhaftes Ganze, dessen Gehör- und Sprechorgane unzählige Fernsprechstellen, dessen Zunge die Weltpresse, dessen Gedächtnis der Bücherschatz der Bibliotheken bilden. Die Tätigkeit wurde international, wurde Weltarbeit, nicht nur in Industrie und Handel, sondern auch in Kunst und Wissenschaft. Immer eifriger betrieb man Weltliteratur, Weltgeschichte, Weltpolitik. Bezirksverbände und Landesverbände einzelner Stände wuchsen zu Weltverbänden, die Leichtigkeit des Verkehrs führte zu Weltausstellungen und Weltkongressen.

Das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit wurde immer lebendiger, das Verlangen nach Zusammenschluß immer stärker. Man sprach schon nicht mehr von den „Unierten Staaten von Europa", sondern von einem „Weltparlament". Nach London wurde ein Kongreß aller Völker berufen, um „unter ihnen ein volleres Verständnis, die freundlichsten Gefühle und herzliche gemeinsame Arbeit zu fördern". Es entstand ein „Bund für Menschheitsinteressen und Organisierung menschlichen Fortschritts" mit regelmäßigen Veröffentlichungen. Man plante die Schaffung eines großartigen „Weltzentrums", das die hervorragendsten Leistungen der Menschen auf allen Gebieten an einem Orte vereinigen sollte. Immer mehr internationale Anstalten und Amtsstellen wurden geschaffen. Einer der fünf Nobelpreise wurde für die beste Leistung auf den Gebieten der Verbrüderung der Völker und des allgemeinen Friedens bestimmt. In Brüssel bildete sich im Anschluß an einen Weltkongreß eine Union des Associations Internationales, welche die Tatsachen des internationalen Lebens studieren und eine

Weltorganisation anbahnen sollte. Im Haag erstand der mächtige Friedenspalast als Sitz eines internationalen ständigen Schiedsgerichtshofes. . . .

Da brach der entsetzliche Krieg aus; die Menschheit erlebte ein zweites Babel. . . .

In ungeahnter, kaum glaublicher Weise wurden die Sprachen verwirrt, die Empfindungen vergiftet. Dieselben Bausteine, mit denen man eben noch so stolz am ragenden Turme der Weltkultur gebaut, schleuderten nun die Bauleute haßerfüllt gegeneinander; die großartigen Errungenschaften des Verkehrs, der Organisation, der Wissenschaft und der Technik wurden in den Dienst des Krieges gestellt. In Strömen floß das Blut, Menschenblut, Bruderblut. Milliarden wurden ausgegeben zur Vernichtung von Menschen und Waren.

Ein zweites Babel! So müßten wir also annehmen, daß Gott, der Herr, die sich vorbereitende Vereinigung habe verhindern wollen, daß er die Menschheit abermals trennen, zerstreuen wollte?

Es liegt nahe, anzunehmen, daß Gott auch diesen Weltkrieg zunächst als Strafe zuließ: als Strafe für den Stolz, mit welchem die Menschen die Vorbereitungen für einen Weltbund trafen; als Strafe für den Frevelmut, mit welchem sie dabei von ihrem Herrn und Schöpfer vollständig absahen, ja ihn und seinen Stellvertreter geradezu ausschlossen; als Strafe für die Torheit, mit welcher sie gleich jenen Turmbauern von Babel durch bloß äußere Mittel den Zusammenschluß der Menschheit erreichen wollten. Im übrigen unterscheidet sich dieses zweite Babel ganz bedeutend von dem ersten.

Der Krieg hat zwar zu einer augenblicklichen Spaltung und Verwirrung geführt. Aber er dürfte die Menschen nicht in die frühere Zersplitterung zurückstoßen; es weist im Gegenteil alles darauf hin, daß gerade durch den Krieg der Zusammenschluß, die Entwicklung zur Einheit einen mächtigen Antrieb erfahren hat.

Klar und deutlich zeigte der Krieg die Macht der Organisation, der wohlgeordneten gemeinsamen Arbeit. Erstaunliches, Wunderbares wurde so vollbracht von den Heeresmassen im Felde und von den Volksgenossen in der Heimat. In neuer Kraft und Macht erwachte dann der Gesellschaftstrieb, die Liebe zur Familie, zu den Kameraden, zur Heimat, zum Vaterland, ja zur ganzen Menschheit. Vieltausendfache Gelegenheit bot sich zur Übung all dieser Arten von Liebe, und sie wurde reichlich benutzt. Der Krieg brachte ferner nicht nur die Angehörigen eines Landes, sondern

ganze Länder und Staaten einander näher. Ja seine unerhörten Schrecken bewirkten, daß nun nicht mehr von einzelnen als Träumer verspotteten Privatpersonen, sondern von mächtigen Staatsoberhäuptern das Verlangen nach einem Völkerbund, nach einem internationalen Schiedsgericht öffentlich ausgesprochen wurde.

Endlich hat der Krieg, der so viel Unechtes und Falsches entlarvte, auch unter all den Verbänden und Richtungen, welche die Verbrüderung, den Zusammenschluß der Menschen anstrebten, strenge Musterung gehalten. Eine Reihe internationaler Verbände lösten sich auf, andere mußten ihre Tätigkeit beschränken oder unterbrechen.

Die rote Internationale, der Sozialismus, der so oft die Verbrüderung der Arbeiter aller Länder mit tönenden Reden und lärmenden Festlichkeiten begangen und für den Fall eines Krieges mit Aufruhr gedroht hatte, spaltete sich fast überall in zwei Richtungen. Eine Gruppe hielt starr an dem vaterlandslosen Programm fest. Bei den andern dagegen siegte die Vernunft über den Fanatismus, die geordnete Liebe zu den eigenen Stammesgenossen über den ungeordneten Haß gegen die besitzenden Klassen, so daß sie ihrer Pflicht gegen das bedrängte Vaterland nachkamen, sich damit aber eigentlich außerhalb der Partei stellten. Mehrere Versuche, die Vertreter der sozialistischen Arbeiterschaft auf einem Kongreß zu vereinigen und den Frieden zu erzwingen, mißlangen.

Die grünseidenen Banner der Freimaurerei, die sonst immer überfloß von Brüderlichkeit und Humanität, rollten sich gleichfalls zusammen. Auch hier vollzog sich alsbald eine Spaltung, indem die deutschen Brüder, weil sie ihr Vaterland nicht zu verraten gedachten, in Acht und Bann getan wurden. Während von der Arbeiterpartei wenigstens einige, von manchen sicher aufrichtig gemeinte Versuche zur Herbeiführung des Friedens gemacht wurden, hörte man nichts davon, daß die Freimaurer in größerem Maße die reichlich gebotene Gelegenheit zur Betätigung ihrer oft gerühmten Menschenliebe und Brüderlichkeit benutzt hätten.

Nur ein Zeichen wurde gleich zu Beginn der blutigen Wirren hoch emporgehoben und erglänzte allzeit mild und hehr, stärkend, tröstend und versöhnend über dem wilden Kampfgewoge, über dem bunten Gewimmel der Fahnen und Fähnlein, von Freund und Feind mit Ehrfurcht gegrüßt: das Zeichen der Erlösung, das Kreuzeszeichen.

Das Haupt jener altehrwürdigen, weltweiten Körperschaft, welcher das heilige Kreuz durch die Stürme vieler Jahrhunderte als siegreiches Zeichen

vorangeleuchtet, erhob sofort bei Kriegsausbruch seine Vaterstimme, und in klarer Voraussicht des drohenden Unheils ermahnte er die Katholiken der ganzen Welt, Herz und Hand zu Gott emporzuheben, auf daß er in seiner Barmherzigkeit „die unheilvolle Kriegsfackel recht bald auslösche und in Gnaden den Staatshäuptern ‚Gedanken des Friedens und nicht des Unheils zu denken' gebe". Und als das Vaterherz Pius' X. unter diesem letzten großen Kummer gebrochen war, da nahm sein Nachfolger Benedikt XV. die Fahne aus der todeskalten Hand und hob sie von neuem hoch empor. „Wie ein Vater zwischen seine in Streit geratenen Söhne", warf er sich mitten zwischen die kriegführenden Völker, wies Untertanen und Oberhäupter hin auf das Zeichen der Erlösung und beschwor sie immer wieder in flammenden, ernsten Worten, beim heiligen Namen des himmlischen Vaters und bei dem kostbaren Blute des Weltheilandes, Gedanken des Friedens zu denken, dem Wahnsinn der Zerstörung und dem brudermörderischen Streite ein Ende zu machen. Er selbst arbeitete zur Anbahnung eines dauerhaften Friedens sorgfältig abgewogene Vorschläge aus, die bei einem Teile der Mächte eine überaus ehrenvolle und entgegenkommende Aufnahme fanden und für alle Zeiten ein Ruhmesblatt in der Geschichte der Kirche bilden werden. Doch bei diesen Worten, die an und für sich ebenso viele Taten waren, ließ es der edle Oberhirte der Christenheit nicht bewenden. Durch seine rastlose Fürsorge entstand ein Liebeswerk nach dem andern zur Linderung der Kriegsnot im Kleinen wie im Großen. Wie viele Witwen und Waisen, Kranke und Gefangene verdanken ihm Hilfe und Rettung! Freund wie Feind müssen ihm das Zeugnis geben, daß er das zu Beginn seiner Regierung dem Welterlöser feierlich gemachte Versprechen, seine ganze Kraft der Versöhnung der kämpfenden Völker zu weihen, treu und gewissenhaft erfüllte.

Dem Beispiele des Hirten folgte die Herde. Von Kriegsbeginn an eilte das christliche Volk in Scharen in die Gotteshäuser und flehte nicht nur um Schutz und Hilfe für die teuren Angehörigen und das bedrängte Vaterland, sondern auch um Abkürzung der schrecklichen Heimsuchung, um baldigen Frieden. In den Kriegsandachten stieg das vom Heiligen Vater selbst verfaßte rührende Friedensgebet immer wieder in heißem Flehen zu Gott empor. „Mach', daß die Menschen in Liebe sich wieder zusammenfinden; gedenke, daß du sie um den Preis deines Blutes zu Brüdern gemacht . . ., gib der stürmisch bewegten Welt wieder Ruhe und Frieden", so beteten täglich viele Hunderttausende. Die Priester aber

waren eifrig bemüht, nach dem Beispiele ihres Oberhirten zu trösten, zu stärken und zu helfen, wo und wie sie nur konnten. Viele von ihnen zogen, das Zeichen des Kreuzes auf der Brust, mit den tapfern Kriegern hinaus in die Entbehrungen und Leiden, in Not und Tod. In Lazaretten und Seuchenbaracken begannen Tausende von Ordensfrauen und Ordensmännern im Dienste heldenmütiger Nächstenliebe ein stilles, aber schweres Opferleben.

Den Krieger selbst begleitete das Zeichen seines Glaubens vom trauten Vaterhaus, wo die zitternde Hand des Vaters oder der Mutter es auf seiner Stirne geformt, bis hinaus zu den kalten Schlammgräben und finstern Erdlöchern, bis hinein in die Hölle des Kampfes; es war der einzige Hort im hundertfachen Todesgrauen, strahlte linden Trost in die schmerzzerrissene Seele des Verwundeten, fing den erlöschenden Blick des Sterbenden auf und bezeichnete meist als einziger, aber kostbarer Schmuck das Heldengrab, in dem nicht selten Freund und Feind Seite an Seite der Auferstehung entgegenschlummern.

In den erhabenen Höhen, wo dieses heilige Zeichen ragt, muß Klassenhaß, Sektierergeist und Nationalitätenhader schweigen, jegliche Feindschaft verstummen. Wie dereinst vor sechzehnhundert Jahren zu Zeiten Konstantins erstrahlt auch heute hell und leuchtend das Kreuzeszeichen auf blutigrotem Hintergrund, die Stelle weisend, wo sich alle Menschen sammeln und finden können zu einer höheren, heiligen Einheit.

* * *

Zu einer heiligen Einheit!

Die natürliche Einheit des Menschengeschlechtes, die auf der gleichen, von einem gemeinsamen Stammvater ererbten Menschennatur beruht und von Verstand und Herz gleich eindringlich gefordert wird, ist zugleich eine Grundlage des christlichen Glaubens: ohne sie könnte die Lehre von der Erbsünde und von der allgemeinen Erlösung nicht bestehen. Lange, lange, ehe es einen Sozialisten oder Freimaurer gab, hat die katholische Kirche das Gesetz der Gleichheit und Brüderlichkeit verkündigt, und zwar nicht nur einseitig für die arbeitenden Klassen oder einige Geheimbündler, sondern für alle Menschen, für „Griechen und Juden“, für „Sklaven und Freie“. Alle Menschen hat sie von Anfang an umfaßt und konnte sie ohne Schwierigkeit umfassen, weil sie die Menschen eint in Dingen, die alle Verschiedenheiten in äußeren Gütern, in Stand, Bildung, Nationalität weit überragen.

Indes, mit einer Vereinigung auf Grund der natürlichen Einheit begnügt sich die Kirche nicht. Ihr Wesen ist ja Übernatur, nicht als ob sie die Natur zerstörte, sondern insofern sie dieselbe veredelt und durch eine Art Neuschöpfung hoch über sich selbst erhebt. So ist auch die Einheit, zu welcher sie alle Menschen sammelt, eine übernatürliche, eine heilige, unendlich erhabener und inniger als die bloß natürliche.

Jesus Christus, der Gründer der Kirche, nahm nicht nur die Sünde, den Grund der Zwietracht und Zersplitterung im Menschen und unter den Menschen durch seinen Kreuzestod hinweg; er verdiente den Menschen zugleich die Gnade, durch welche alle, die sich ihm anschließen, so innig mit ihm vereinigt werden wie die Rebe mit dem Weinstock, durch welche sie zur Teilnahme an seiner göttlichen Natur emporgehoben werden, so daß er für seine Anhänger ein zweiter Adam wird, Stammvater einer veredelten, heiligen Menschenfamilie, einer Gemeinschaft der Heiligen. Er ist das Haupt eines geheimnisvollen Körpers, der, wie der hl. Paulus so oft und schön ausführt, aus den Christen aller Zeiten gebildet wird. Die Glieder dieses Leibes sind genährt mit derselben himmlischen Speise, mit dem wahren Fleische Christi; in ihren Adern fließt dasselbe hochheilige Blut, das kostbare Blut des Welterlösers, das er ihnen zum Tranke gibt. Mit Christus so aufs innigste vereint, sollen sie nach Maßgabe der ihnen verliehenen Gnade immer mehr sich vervollkommnen, und so soll im Laufe der Zeit der geheimnisvolle Leib heranwachsen bis zu der ihm von Gott bestimmten Vollendung (vgl. Eph. 4, 1—7 11—16).

Jesus Christus, der Gottmensch, der Mittelpunkt der Weltgeschichte, „das A und O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende", als ein Haupt, dem unendliche, göttliche Vollkommenheit eignet; die Millionen Menschen, welche sich ihm anschließen, unter einander gleich in Natur und Übernatur und doch wieder millionenfach abgestuft nach Art und Grad ihrer Vollkommenheiten, alle aber wie die unzähligen Klänge eines gewaltigen Tonwerkes vereinigt zu einem harmonischen Ganzen, zu einem organischen, von demselben Blute durchströmten und demselben Geiste belebten Leibe: welche erhabene, heilige Einheit, welch wunderbares Bild voll unendlicher Schönheit! Das ist die von Gott gewollte übernatürliche Einheit der Menschheit.

O ihr alle, die ihr das Glück habt, dem geheimnisvollen Leibe anzugehören, die ihr wohl wisset, wie sehr eurem Haupte die Einheit am Herzen liegt, wie eindringlich er sein Gebot der Liebe eingeschärft und als Kenn-

zeichen seiner Jüngerschaft hingestellt hat: lasset euch immer lebendiger durchdringen von dem Gefühle heiliger Zusammengehörigkeit, entzündet die Fackel heiliger Liebe an dem liebeflammenden Herzen des Gottmenschen und lasset sie von dem sichern Felsberge der Kirche weit hinausleuchten ins finstere Zeitenmeer als Leuchtfeuer für irrende Mitmenschen!

Ihr aber, die ihr dieser hehren, heiligen Einheit fernsteht, sie vielleicht nicht einmal verstehen könnt: was hindert euch, wenigstens auf dem Boden der natürlichen Einheit euch mit allen, auch mit den Katholiken zusammenzufinden? Sprechet nicht nur von Humanität, Menschenliebe, Brüderlichkeit, sondern übet sie auch, nicht nur in einem beschränkten Kreise, sondern gegen alle, alle!

Ja, stehen wir alle zusammen auf dem Boden der gleichen Menschenwürde und bilden wir stillschweigend einen großen Bund, dessen Name Menschheit, dessen Glieder Mitmenschen, dessen Abzeichen Menschenantlitz! Liebe sei der Beitrag und Liebe, was jeder empfängt!

Auf denn, Brüder, schließen wir die Reihen und setzen wir rüstig unsere Fahrt fort, nicht mit geballten Fäusten, sondern mit verschlungenen Händen: Wir Erdenfahrer — Wir Menschen!

Balthasar Wilhelm S. J.

Der religiöse und politische Charakter der Freimaurerei im Lichte der Ausführungen Dr. Bischoffs, des Präsidenten des Vereins Deutscher Freimaurer.

Bei der hohen Bedeutung, welche den Ausführungen Dr. Bischoffs als des augenblicklich maßgebendsten Wortführers der deutschen Freimaurerei zukommt[1], verlohnt es sich der Mühe, seine Ausführungen in den verschiedenen von ihm seit 1902 herausgegebenen Schriften speziell unter dem in der Überschrift angegebenen Gesichtspunkt einer näheren Prüfung zu unterziehen.

Es handelt sich dabei um die Äußerungen Dr. Bischoffs, welche einerseits die Stellung der Freimaurerei zu den Bekenntnisgemeinschaften, vor allem der in Deutschland anerkannten, und anderseits ihre Stellung zu Religion und Politik gemäß logen- und staatsrechtlichen Bestimmungen zum Gegenstand haben.

1. Äußerungen Dr. Bischoffs über die Stellung der Freimaurerei zu den Bekenntnisgemeinschaften. Unter diesen Äußerungen erscheinen folgende Ausführungen als besonders bemerkenswert[2]:

„Die Betonung eines kirchlichen Bekenntnisses an Stelle der (nicht dogmatisch gebundenen) sittlichen, den Gegenwartsverhältnissen gerecht werdenden (selbständigen) Erkenntnis fördert nicht, sondern hindert den sozialen Gesundungsprozeß. Das Einschwören auf das Historische, auf Erkenntnisse der Vergangenheit — in der Unterstellung, die Offenbarung des Sittengesetzes habe

---

[1] Vgl. Stimmen der Zeit Augustheft 1919.

[2] Wir zitieren im nachstehenden aus folgenden Schriften Dr. Bischoffs: 1. Vom vaterländischen Beruf der deutschen Freimaurer (1917). 2. Maurertum und Menschheitsbau (1902). 3. Die Logenarbeit und das „Reich Gottes" (1904). 4. Die Pflege des Gottesgedankens in der Loge (1907). 5. Unsere Weltenmeistersymbolik (1913). 6. Wesen und Ziele der Freimaurerei (1910). 7. Der soziale Gedanke der Freimaurerlehre (1899). 8. Soziale Bildungsaufgabe des Maurertums in der Gegenwart (1910). 9. Vom Wollen und Wirken des Vereins deutscher Freimaurer (1912). 10. Freimaurerei, Vaterland und Völkerfriede (1913). Wir zitieren diese Schriften der Einfachheit halber mit der Ziffer, unter der sie hier aufgeführt sind, und der Seitenzahl.

sich im wesentlichen in diesen oder jenen überkommenen Lehren erschöpft — unterbindet in verhängnisvollster Weise die Entwicklung jener wahren lebenskundigen Sittlichkeit, die uns in einem Zeitalter der Maschinen und des Verkehrs als Erbauerin eines gesunden Gemeinlebens so dringend nottut. Und ebenso können die am Gesellschaftsbau schaffenden Volksgenossen nur dann zur erforderlichen humanitären Lebenskunst, zur ars boni et aequi gelangen, wenn die Glaubenspflege sie nicht einer Intellektsopfer heischenden Kirchenautorität zu unterwerfen und mit bloßer Surrogatreligion zu versorgen trachtet, sondern sie mehr und mehr zur eigenen (selbständigen individuellen) Gotteserkenntnis und zur sittlichen Selbstbestimmung zu erziehen sucht, soweit dies bei den vorhandenen Geistesgaben irgend zu erreichen ist. Mit dem Appell an einen geschichtlich nicht hinreichend begründbaren, infolge der historischen Kritik immer zweifelsvoller werdenden und am Ende auf kreditlose Tradition sich berufenden Vermittlerglauben und Dogmendienst wird die erforderliche neue soziale Pflichtenlehre bei der großen Mehrheit unserer Zeitgenossen ohnehin nicht den nötigen seelischen Eindruck erzielen." [1]

„An Stelle der Propagierung einer Bekenntnisreligion muß, damit die erforderliche sittliche Freiheit sich einstelle .... immer mehr eine symbolische Pflege des Gottesgedankens zur Geltung kommen, welche die Vorstellungen vom Wesen und Inhalt des Sittengesetzes nicht in autoritären Dogmen festzulegen trachtet, (sondern) vielmehr die Werte und Formen der Religionslehre nur sinnbildlich aufgefaßt wissen und jeden nach Möglichkeit zu eigenem religiösen Erleben und sittlichem Erkennen in duldsamer Weitherzigkeit anleiten will." [2]

„Was uns da heute beim Ringen nach sozialer Gesundheit nottut, das ist die Pflege jener Religiosität, wie sie unsern großen Humanisten eigen war, jener echten Gottesverehrung, die einen Schiller davon abhielt, einer religiösen Dogmengemeinschaft sich anzuschließen."

„Welche Religion ich bekenne?
Keine von allen,
Die du mir nennest,
Und warum? — Aus Religion." [3]

„Am echten Maurerwesen muß Volk und Welt genesen. Echte Maurer mit und ohne Schurz, wahrhaftige ziel- und pflichtbewußte Jünger des Humanitätsgedankens — das sind die Männer, die unser Zeitalter der sozialen Frage verlangt." [4]

Den wesentlichen adogmatischen, jede Art von „Orthodoxie" ablehnenden [5] und in Wirklichkeit aufs schärfste bekämpfenden freimaurerischen Standpunkt vertritt Dr. Bischoff folgerichtig auf allen in Frage kommenden Gebieten der sozialen Betätigung der Freimaurerei. Keinem einzigen überlieferten oder neu aufgestellten Lehrsatz, keiner überlieferten sittlichen Vorschrift oder sozialen Einrichtung erkennt er

---

[1] 4, 62 f.; vgl. auch 3, 25 f.; 6, 92 ff.; 1, 100 f. 110 131 241; 2, 242 f. 245 f. 249 f. 306.

[2] 4, 63; vgl. auch 8, 25 f.; 16, 64.

[3] 4, 63 f. [4] 4, 65. [5] 1, 209 f. 213 228 und sonst oft.

eine die freimaurerische Forschung oder soziale Bauarbeit irgendwie behindernde verbindliche Kraft zu. Der naturgemäße menschliche Fortschritt bringt es ihm zufolge mit sich, daß alles, die religiösen und sittlichen Vorstellungen miteingeschlossen, beständig im Zustande des Werdens und Wandelns begriffen ist [1]. Diesem ihrem wesentlich adogmatischen Charakter entsprechend, bekennt sich die Freimaurerei zur symbolischen, allegorischen Lehrweise, welche jedem einzelnen Menschen die volle Freiheit seiner eigenen selbständigen persönlichen Auffassung und individuellen geistigen und Charakterentwicklung verbürgt [2].

„Worin liegt", so fragt Br.·. E. Hornesser, „die Macht der Freimaurerei? Was hält die Brr.·. zusammen? Was hat bewirkt, daß die Freimaurerei zwei Jahrhunderte hindurch alle Wechselfälle des geistigen, religiösen, politischen, sozialen Lebens, trotz vieler Stürme und Versuchungen überdauert hat? Das ist die Macht der freimaurerischen Symbolik. Nicht die Begriffe verbinden den Menschen, nicht die Anschauungen, die Vorstellungen, sondern nur das Symbol, weil sich mit dem Symbol die verschiedenartigsten Gedankenvorstellungen verknüpfen lassen. Im Symbol erkennt und findet sich jeder wieder, so selbständig und eigenartig auch seine ganze Empfindungswelt ist, so sehr er sich von den andern unterscheidet und abhebt." [3]

„So entschieden das Maurertum an seiner Weltenmeistersymbolik festhalten muß, muß anderseits bezüglich der Einzelheiten der Gottheitsauffassung in der Logenwelt die größte Überzeugungsfreiheit herrschen und jede kirchenähnliche Bekenntnisforderung vermieden werden." [4]

„Soll uns das Christentum aus dem Strudel der sozialen Frage erretten, so muß es (im dargelegten adogmatischen Sinn) ein freimaurerisches sein." [5] „Das rechte Logentum wirkt christlich-sozial im besten Sinn des Wortes." [6] Das Erziehungsideal ist „ein dogmenfreies Pflichtbewußtsein" [7]. Die freimaurerische Erziehung betrachtet, im Gegensatz zur katholisch-jesuitischen, welche in „Abrichtung" und „Dressur" mittels einer dogmatischen Zwangsherrschaft aufgeht [8], „die Pflege der Wahrheitsliebe und die Mehrung der Selbstbestimmung" als ihr höchstes Ideal [9]. „Mit dogmenstarrer, fortschrittsloser Lebens- und Verkehrsanschauung belastet" versinken die Menschen „immer tiefer in Schuld und Unzufriedenheit" [10]. „Die Verbreitung des freimaurerischen Gedankens" ist es, „welche die Erlösung der Menschheit aus der heutigen sozialen Not herbeiführen muß." [11] „Es gilt, aus den Menschen ihrer Gesinnung nach echte Freimaurer zu machen." [12] In diesem Sinn ist „Menschenmachen" die dringendste Hauptaufgabe der Freimaurerei, die oft und nachdrücklich immer wieder eingeschärft werden muß [13]. „Gottesdienst ist Menschheitsdienst." [14]

---

[1] 1, 215; 2, 207 367; 5, 18; 6, 33 usw.
[2] 1, 21; 5, 18; 8, 25: 10, 88 usw. [3] 8, 8. [4] 5, 19.
[5] 2, 243 349 387; 10, 131. [6] 2, 387.
[7] 2, 243.
[8] 2, 247 267 123 170 368 f.; 3, 50; 6, 35 usw. [9] 2, 267.
[10] 2, 307. [11] 2, 357. [12] 2, 350.
[13] 1, 31 34 66 79 83 91 101 110 111 130 135 141 147 162 usw.
[14] 4, 46.

„Diejenigen Kirchen, die auf Dogmen ruhen ..., bekämpfen, zum Schaden der in sozialen Sünden und Übeln versinkenden Völker, die Entfesselung der Vernunft", die allein den Weg zur Rettung weisen kann. Mit ihrem „ins Jenseits schauenden Egoismus", der „nachirdischen Lohn und nachirdische Strafe" zu Gewinn- und Herrschaftszwecken ersann, erschweren sie die Bekämpfung des „Egoismus, welcher bei der religiösen Erziehung gänzlich eliminiert werden muß, wenn echte Gotteserkenntnis und echtes Menschentum möglichst voll und rein zur Entwicklung gelangen soll" [1]. „Statt echten Menschentums entwickelt sich auf einer solchen Erziehungsgrundlage dann vielfach Unwahrhaftigkeit, Scheinwesen, Komödiantentum — kurz eine schlechte, beglückungsunfähige soziale Bauarbeit." „Schon bei den Kindern fängt gar oft die verhängnisvolle, vom echten Menschentum entfernende Verbildung an." [2] Die Denkarbeit eines einzelnen, etwa des Papstes, oder einer Kaste, des Klerus, zur Anpassung der Sittlichkeit an die wirklichen Vorbedingungen des Menschenglückes genügt nicht, es muß zu solchem Zweck die Denkarbeit aller entfesselt und geschult werden." [3]

Dr. Bischoff neigt offenbar dazu hin, auch bei Katholiken eine ähnliche Unterschätzung der Vernunft vorauszusetzen, wie sie bei Luther zutage trat, der den Satz aufstellte: „Die Vernunft ist und soll in der Taufe ersäuft sein" [4]. Er irrt auch ganz gewaltig, wenn er meint, die Kundgebungen des kirchlichen Lehramts stellten nur die Vernunftarbeit eines einzigen Menschen oder einiger weniger dar. Die Kundgebungen des kirchlichen Lehramts stützen sich vielmehr auf vielhundertjährige philosophische und theologische Forschungen scharfsinnigster Geister und auf eine ebenso viele Jahrhunderte alte, durch den Episkopat, den Klerus und die Laien der ganzen Welt repräsentierte praktische Erfahrung. Diese Forschungen und diese praktischen Erfahrungen, die sich in den römischen Kongregationen konzentrieren, berücksichtigen auch in entsprechender Weise die Forschungen und Bestrebungen der gesamten akatholischen Welt, die freimaurerischen selbst miteingeschlossen. Er setzt ferner fälschlich voraus, daß der katholische Dogmenglaube jede ernsthafte selbständige Vernunftarbeit zur Anpassung der Sittlichkeitsgrundsätze an neue Zeitverhältnisse ausschließe [5]. In Wirklichkeit schützt derselbe nur vor unheilvollen Verirrungen und befördert so ganz wesentlich die wirklich gedeihliche Vernunftarbeit auf sittlichem und sozialem Gebiete. Die von den Päpsten als obersten Vertretern des kirchlichen Lehramtes aufgestellten Richtlinien haben so auch die Forschungen der nichtkatholischen Welt auf diesen Gebieten zweifellos aufs segensreichste beeinflußt und befruchtet. Man denke nur an die Enzykliken Leo's XIII. Gerade die von Dr. Bischoff als das Allheilmittel angepriesene adogmatische, individualistische, freimaurerische Forschungsmethode auf religiös-sittlichem Gebiete muß hingegen notwendigerweise zu einem Wirrwarr von Anschauungen und Strebungen führen, welche eine erfolgreiche gedeihliche Beeinflussung der sittlichen und sozialen Zustände unmöglich macht. Speziell hinsichtlich der deutschen Logen stellt Dr. Bischoff selbst fest:

---

[1] 3, 101. [2] 3, 102. [3] 3, 40. [4] Vgl. 2, 129. [5] 2, 122.

„Oberflächliche, unklare, miteinander in Widerspruch stehende Auffassungen vom Gottesreich ... sind mannigfach in den Logen zu Hause. Es ist das ein Übelstand, welcher zweifellos der fruchtbaren Wirksamkeit des Logentums großen Abbruch tut. Wenn man über die Grundbegriffe sich nicht klar und einig ist, wie soll da die Logenarbeit auf rechter Bahn und mit vereinten Kräften zum Erfolge geführt werden?“ [1]

Wenn in der deutschen Freimaurerei auch heute noch ein solcher Wirrwarr der Anschauungen herrscht, nachdem doch Geister, welche von der Freimaurerei als die bedeutendsten der Neuzeit gerühmt werden, wie Lessing, Goethe, Herder, Schiller, Fichte usw., ihr Bestes getan haben, den freimaurerischen Gedanken nach allen Richtungen zu klären und herauszuarbeiten, wird dann Dr. Bischoff hoffen können, daß durch seine und seiner Mitarbeiter Bemühungen ein wesentlich besseres Ergebnis erzielt werde.

Dr. Bischoff gibt sich besonders viel Mühe, den „theistischen“ Charakter [2] der Freimaurerei nachzuweisen. Eine genauere objektive Prüfung seiner betreffenden Ausführungen ergibt aber, daß ihm auch das nicht einmal gelungen ist. „Theismus“ ist der philosophische Kunstausdruck für den philosophischen Standpunkt des Glaubens an einen persönlichen Gott, als den höchsten Herrn der Welt, den Urheber und Hüter eines für alle Menschen gleicherweise verbindlichen, in seinem eigenen Wesen und im Wesen des Menschen begründeten und darum in seinen wesentlichen Grundzügen ewigen und unabänderlichen Sittengesetzes, und als den höchsten Richter über Tote und Lebendige. Zum Gottesglauben in diesem Sinn bekennt sich aber, den eigenen Ausführungen Dr. Bischoffs zufolge, weder er selbst noch die Freimaurerei.

Der Gottesglaube des Dr. Bischoff selbst hat einen wesentlich naturalistisch-pantheistischen Charakter. „Das Leben Gottes und das Leben des Menschen“ sind ihm zufolge „ihrem Wesen nach identisch und beide sind eben eins“ [3]. Das Weltenmeister-„Symbol“ weist auf einen Geist hin, „der von jeher in den Welten wirkt und sich in der Menschheit einen Körper baut“ [4]. Die Freimaurerei bekennt sich, Dr. Bischoff zufolge, zu gar keiner bestimmten Form des Gottesglaubens und kann sich, schon in Kraft ihres von Dr. Bischoff selbst scharf betonten wesentlich adogmatischen Standpunktes zu einer solchen auch gar nicht bekennen. Daraus folgt, daß, den eigenen Ausführungen Dr. Bischoffs zufolge, weder er selbst noch die Freimaurerei theistisch ist. Wer aber nicht theistisch ist, ist eben „atheistisch“. Denn atheistisch und nichttheistisch ist und bleibt immer dasselbe.

---

[1] 3, 1. [2] 1, 210 236; 2, 233 236; 4, 71 und sonst oft.

[3] 5, 14; vgl. auch 4, 9; 6, 92 und Latomia 1916, 92.

[4] 8, 10 f.; 10, 146.

An dieser philosophisch allein korrekten Begriffsbestimmung von Theismus und Atheismus muß auch aus Gründen von allerhöchstem praktischem Interesse durchaus festgehalten werden. Nur ein festbegründeter, allgemein anerkannter, im wahren und vollen Sinn theistischer Gottesglaube kann als wirklich ernsthafte Grundlage der religiösen, sittlichen und rechtlichen und damit auch der staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung und aller wahren Zivilisation und Wohlfahrt der Völker und der Menschheit in Betracht kommen. Alle andern Formen des Gottesglaubens stellen nur trügerische Surrogate dar, welche diesen einzig und allein wahren Gottesglauben in keiner Weise ersetzen können. Das Schwinden dieses wahren Gottesglaubens in weiten führenden Kreisen der modernen Gesellschaft ist in Wahrheit die tiefste Ursache aller sozialen Übel, an denen die Menschheit krankt, einschließlich der jetzigen Weltkriegs- und Weltrevolutionskatastrophen.

Anerkennung verdient die Entschiedenheit, mit welcher Dr. Bischoff allem freimaurerischen Phrasentum den Krieg erklärt[1]. Dabei ist aber allerdings zu bemerken, daß dieses Phrasentum eine unvermeidliche Folge der von Dr. Bischoff selbst verfochtenen Dogmenlosigkeit der Freimaurerei ist. Die Unbestimmtheit des Ideengehalts, wie sie die Dogmenlosigkeit der Freimaurerei freimaurerischen Wortführern in spezifisch freimaurerischen Dingen zur Pflicht macht, muß notwendigerweise in vieldeutigem, verschwommenem, nebelhaftem Phrasentum seinen Ausdruck finden.

2. Äußerungen Dr. Bischoffs über die Stellung der Freimaurerei zu Religion und Politik unter dem Gesichtspunkt der logen- und staatsrechtlichen Bestimmungen:

Um sich einer für sie lästigen staatlichen bzw. polizeilichen Überwachung zu entziehen, schützte die Freimaurerei aller Länder schon von 1723 an vor, durch „eines ihrer unabänderlichen Grundgesetze“ sei in der Freimaurerei bzw. in Logen jede Beschäftigung mit „Religion oder Politik“ verboten. In der deutschen Freimaurerei wird heute noch die Rechtskräftigkeit dieses logengrundgesetzlichen Verbotes formell in Worten allgemein betont. Auf Grund des so angeblich durch die Verfassung der Freimaurerei gewährleisteten nichtreligiösen und nichtpolitischen Charakters der Freimaurerei, beansprucht die deutsche Freimaurerei auch heute noch eine Sicherstellung gegen jede staatliche und polizeiliche Überwachung, welcher gemäß den Staatsgesetzen religiöse und politische Privatvereine unterworfen sind. Auf diese Sicherstellung legen die führenden Kreise der deutschen Freimaurerei einen so hohen Wert, daß sie darin geradezu eine unerläßliche Lebensbedingung der Freimaurerei erblicken. Aus diesem Grunde sind diese führenden Kreise, und unter ihnen vor allem auch Vorstandsmitglieder des Vereins deutscher Freimaurer, eifrigst bemüht, allen gegnerischen Fest-

[1] Vgl. 1, 140 175; 4, 50.

stellungen hinsichtlich des religiösen bzw. antireligiösen und des politischen Charakters der deutschen Freimaurerei um jeden Preis alle und jede Berechtigung und Beweiskraft abzusprechen.

Diesen Bemühungen gegenüber muß mit entsprechendem Nachdruck hervorgehoben werden, daß der von der geistigen Elite in der Deutschen Freimaurerei als ihr maßgebendster Wortführer verehrte Präsident des Vereins Deutscher Freimaurer selbst, in einer an die breiteste Öffentlichkeit sich wendenden freimaurerischen programmatischen Schrift, der Freimaurerei offenbar im höchsten Maße antireligiöse und politische Aufgaben zuweist.

Denn im Sinne der Staatsgesetze sind als antireligiös offenbar vor allem und in erster Linie Bestrebungen zu erachten, welche sich gegen die staatlich anerkannten christlichen Bekenntnisreligionen und gegen den christlich-„theistischen“ Gottesglauben in dem eben näher bezeichneten Sinn richten. Daß aber eine adogmatisch-freimaurerische Propaganda-Tätigkeit, wie sie Dr. Bischoff empfiehlt und betreibt, sich gegen die Grundlagen dieses christlichen Bekenntnis- und Gottesglaubens richtet und dieselben untergräbt, liegt angesichts der unter 1 verzeichneten Zitate offen zutage.

Beschwichtigende gegenteilige Versicherungen Dr. Bischoffs: Die Freimaurerei habe in keinerlei Weise den Charakter einer „Gegenkirche“ [1]. Dieselbe lasse die Bekenntnisreligionen „ungestört“ [2]; sie wolle dieselben durchaus nicht „ersetzen“ [3]; sie begrüße vielmehr ihre „Mithilfe“ [4]. Die Freimaurerei verfolge auch, obgleich sie für „die Religion“ Propaganda mache, „in der alle Menschen übereinstimmen“ [5], und im Sinne dieser adogmatischen Religion alle „Orthodoxie“ [6] bekämpfe und die religiösen Bekenntnisgemeinschaften selbst zu reformieren suche [7], „ihrer Grundabsicht nach nicht religiöse, sondern ethische Zwecke“ [8] usw. — alle diese Versicherungen vermögen an dem geschilderten offenkundigen Tatbestand nichts zu ändern.

Überdies bedeutet die von Dr. Bischoff in Vorschlag gebrachte und im Verein deutscher Freimaurer teilweise seit Jahren verwirklichte und, im Prinzip wenigstens, auch von deutschen Großlogen erstrebte Organisierung der freimaurerischen Innen- und Außenarbeit zweifellos einen Versuch, die deutsche Freimaurerei zu einem wichtigen, wenn nicht geradezu ausschlaggebenden Kulturfaktor zu machen, was natürlich auch eine tiefgreifende politische Einwirkung auf das öffentliche Leben in allen wichtigeren, besonders prinzipiellen Fragen in sich

---

[1] 1, 159. [2] 1, 65. [3] 1, 92 158; 2, 239.
[4] 1, 127; vgl. auch 2, 132—149. [5] 1, 59.
[6] 1, 210 f.; 36 f.
[7] 1, 74 f.; 10, 131. [8] 1, 158.

schließen würde. Ob die Freimaurerei diese Einwirkung durch Logen- und Großlogenbeschlüsse erstrebt, wie die französische und die italienische, oder durch eine solche Erziehung ihrer Mitglieder, daß sie der politischen Betätigung ihrer Mitglieder in dem von ihr gewünschten Sinn, auch ohne daß dieselbe durch formelle Beschlüsse vorgezeichnet wäre, im großen Ganzen wenigstens, sicher sein könnte, ist praktisch von nebensächlicher Bedeutung. Auch bei den genannten „kulturellen" Bestrebungen der deutschen Freimaurerei ist zweifellos eine möglichst wirksame direkte oder indirekte Einwirkung auf öffentliche Angelegenheiten im freimaurerischen Sinn beabsichtigt.

Diese Bestrebungen, wie sie im besondern auch Dr. Bischoff darstellt[1], zielen darauf ab, die einzelnen Brr.·. durch Erörterung aller in die soziale Bauarbeit der Freimaurerei einschlägigen Zeitproblemen in der Loge oder in geschlossenen Freimaurer-Zusammenkünften — und welches Zeitproblem könnte man nicht als einen, und zwar als einen ganz wesentlichen Gegenstand der freimaurerischen sozialen Bauarbeit erklären? — zu einer verständnisvollen Mitwirkung in der Lösung dieser Probleme im Sinne der Freimaurerei zu befähigen. Sogar ein heute noch von deutschen Freimaurern als rechtskräftig oft zitierter Beschluß des Großlogentages des Deutschen Großlogenbundes vom 24. Mai 1874 bestimmte ausdrücklich:

„4. Dagegen sind die Logen berufen, ihre Beziehungen zu den ethischen Lebenskreisen und Kulturbestrebungen in den Brüdern zum klaren Bewußtsein zu bringen. Die Freimaurer sind verpflichtet, die Grundsätze der Freimaurerei im Leben zu betätigen und die sittlichen Grundlagen (natürlich wie sie die Freimaurerei versteht) der Gesellschaft, da wo sie angegriffen werden, zu verteidigen."[2]

Aus allem Gesagten geht auch hervor, daß zwischen der deutschen und der romanischen Freimaurerei nicht der „wesentliche" Unterschied besteht, der von deutschen Freimaurern, besonders seit dem Eintritt Italiens in den Weltkrieg[3], vielfach behauptet wird.

1900—1914 herrschte in der deutschen Freimaurerei ganz entschieden das Bestreben vor, die Unterschiede zwischen der deutschen und der romanischen und in erster Linie der französischen Freimaurerei als völlig unwesentlich erscheinen zu lassen. Dieses Bestreben fand auch in der Herstellung amtlicher

---

[1] Vgl. diese Zeitschrift Augustheft 1919, und 1, 138—152; 219—236.

[2] Allgemeines Handbuch der Freimaurerei IV ²(1879) 41. Zur näheren Beleuchtung dieses Beschlusses vgl. H. Gruber, Einigungsbestrebungen und innere Kämpfe in der deutschen Freimaurerei seit 1866 (1898) 12—24, und Histor.-politische Blätter Bd. 146 (1910) II 85—105 und 172—189.

[3] Vgl. Theol.-praktische Quartalschrift (F. Linz, 1916) 656 ff.

freundschaftlicher Beziehungen zur Großloge (1906) und zum Großorient (1909) von Frankreich seinen weithin sichtbaren praktischen Ausdruck. Dr. Bischoff trat seinerseits 1907 ebenfalls für die amtliche Anerkennung des Großorients von Frankreich ein, troß dessen notorischer ablehnender Stellungnahme dem Weltenmeister-Symbol gegenüber und troß dessen ebenso weltbekannter politischer Betätigung im Sinne seines Weltrepublik-Ideals[1]. Noch im Jahre 1913 empfahl Dr. Bischoff, offenbar im Sinne der Bestrebungen der Internationalen Weltgeschäftstelle des Br.·. Quartier-la-Tente[2], die Organisierung einer internationalen Zusammenarbeit der Freimaurerei der ganzen Welt für die Lösung der großen Zeitprobleme, unter denen augenblicklich das Friedensproblem die erste Stelle einnehme.

„Vollen Erfolg", so führte er aus, „verspreche das betreffende Wirken der Freimaurerei nur, wenn die gleiche zielbewußte Arbeit dabei von der Freimaurerei aller Kulturländer verrichtet wird."[3] Es ist zu wünschen, daß „eine internationale Phalanx der Freimaurer-Literatur aufgeboten" werde[4]. Auch „gegenseitige Besuche der Freimaurer verschiedener Länder" sind zu empfehlen. Dieselben sollen dazu benutzt werden, „durch gegenseitige Aussprache die Aufgaben, Ziele und Wege der Maurerarbeit, wie sie durch Leben und Zeit geboten werden, gründlich klarzustellen". Solche Besuche sollen „heute vor allem den Beruf erfüllen, die Beteiligten zu gemeinsamen Aktionen im Dienste der maurerischen Friedensmission willig und tüchtig zu machen. Ernste Erörterungen und Entschließungen hierüber, die zur tatkräftigen und fruchtbaren Forschungs- und Missionsarbeit unter dem Banner einer gemeinsamen lichtvollen Friedensidee führen, mögen immer mehr den Zwecken solcher Besuchsreisen sich eingliedern."

„Das gleiche ist von den internationalen Maurerkongressen zu sagen. Auch diese können, wenn sie ganz und gar getragen sind von einem entsprechenden klaren Ziel-, Weg- und Pflichtbewußtsein, der Wirksamkeit echten Maurerwesens im Interesse des Völkerfriedens viel Förderung gewähren zum Segen der suchenden Menschheit."[5] Die Kongresse sollten „eine international betriebene gemeinsame maurerische Aufklärungsarbeit, die hochstehende literarische und rednerische Darbietungen überall in die gebildete Welt hineinträgt, mit Gründlichkeit, Planmäßigkeit und Ausdauer organisieren und durchführen helfen. In recht praktischer Weise mag ihr Programm auf diese Aufgaben sans phrase und ohne Zersplitterung zugeschnitten sein. Zeigt sich in dieser Beziehung auf den Kongressen ein klarbewußtes und fruchtbares Schaffen, dann werden sie gewiß auch alsbald die internationale Bedeutung gewinnen, die man ihnen im Interesse unserer bedeutsamen Friedensmission wünschen muß."[6] „Nichts vermag im großen Geistes- und Strebensreich der Freimaurerei das einheitliche Wollen, Wirken und Vollbringen so zu mehren

[1] 4, 73—75.
[2] 10, 149; vgl. dazu auch diese Zeitschrift 90 (Nov. 1915) 162—172.
[3] 10, 139.
[4] 10, 141.
[5] 4, 141 f.
[6] 4, 143.

und zu befruchten, wie die klare Erkenntnis der heutigen Friedensmission unseres Menschheitsbundes." [1]

Selbst in seiner neuesten 1917 erschienenen Schrift setzt Dr. Bischoff immer noch auf die internationale Zusammenarbeit der Freimaurerei aller Länder, die romanische miteingeschlossen, hinsichtlich der „Entwicklung des wahren Friedensgeistes in der Menschheit" seine Hoffnungen.

„Da ergäbe sich dann", so schließt er seine betreffenden Ausführungen, „ohne daß es irgend einer äußeren Verbindung des Logentums der einzelnen Länder bedürfte, ganz von selbst ein ‚internationales' Maurerwirken, das der Entwicklung wahren Friedensgeistes in der Menschheit mit der Zeit sehr förderlich sein könnte. Wo gegenüber diesem geistigen Grundbedürfnis des Menschheitsgetriebes, von dessen Befriedigung die gesunde Lebensentwicklung aller Völker wesentlich mit abhängt, die sonstigen Kulturmächte versagen, da vermochte in den erwähnten Bahnen die Freimaurerei der verschiedenen Länder zu einer Eintracht säenden Helferin der Zukunft werden." [2]

Dr. Bischoff bestreitet, daß der „freimaurerische Gedanke" dem Anarchismus Vorschub leiste. „Die wahre Freimaurerlehre", so betont er, „habe mit anarchistischen Umsturzbestrebungen nicht das geringste gemein" [3]; ganz im Gegenteil führe gerade das Verharren im antifreimaurerischen Geiste „zum Zusammenbruch der als Heimstätte des Menschenwohls geeigneten Gesellschaft" und bedeute „somit Umsturz im schlimmsten Sinn des Wortes" [4]. „Nicht sowohl rechter Gehorsam, sondern rechte Autonomie" müsse „die Grundlage der besseren Gesellschaftsordnung bilden." [5] „Innere und äußere Freiheit bleibt zuguterletzt das einzige Rezept, das der Gesellschaft wirklich zur Gesundung verhelfen kann." [6]

Wir behaupten nun keineswegs, daß die deutschen Freimaurer selbst anarchistische Folgerungen aus den freimaurerischen Fundamentalgrundsätzen der geistigen und sittlichen Autonomie ziehen. Dessenungeachtet bleibt aber bestehen, daß die im Dienste dieser Grundsätze stehende freimaurerische Propaganda der Sache des Anarchismus und des Umsturzes Vorschub leistet. Denn je mehr diese Grundsätze zur Geltung kommen und zur Vorherrschaft gelangen, desto ungehinderter und erfolgreicher werden zahlreiche mit den bestehenden Zuständen Unzufriedene ihre anarchistischen Umsturzziele verwirklichen können, die sich völlig folgerichtig unmittelbar aus freimaurerischen Fundamentalgrundsätzen ableiten lassen.

Im Lichte vorstehender Darlegungen und unserer Feststellungen in den „Stimmen der Zeit" (Bd. 94, Okt. 1917, 32 f. u. 39) ergibt sich von

---

[1] 4, 144. [2] 1, 248. [3] 2, 258 f.
[4] 2, 320. [5] 2, 336. [6] 2, 337.

selbst die Antwort auf die Einwendungen, welche Dr. iur. J. C. Schwabe, Sekretär des Arbeitsamts des Vereins deutscher Freimaurer und als solcher der besondere Vertrauensmann des Dr. Bischoff, in der Bauhütte vom 20. Juli 1918, S. 230, gegen letztere Feststellungen vorbrachte.

„Gruber", so bemerkte er, „ist nicht in der Lage, auch nur eine einzige Tatsache anzuführen, mit der er die Betätigung der deutschen Freimaurerei auf dem Gebiete der Politik, der inneren wie der äußeren, auch nur wahrscheinlich machen könnte."

„Mit demselben Rechte", mit welchem Gruber auf internationalistisch-politische Bestrebungen deutscher Freimaurer hinsichtlich der Verwirklichung des Bluntschlischen Staatenbund-Ideals hinweist, „— ja sogar mit viel größerem Rechte — könnte man sagen: Die politisch durchaus interessierte internationale katholische Weltkirche strebt eine internationale zwischenstaatliche Organisation an, ja stellt sie heute, mit der Spitze in Rom, mitten im Zeitalter des Nationalismus bereits dar!"

Hinsichtlich ersterer Einwendung genügt es, zur richtigen Einschätzung des von uns beigebrachten Beweismaterials, an die Rechtsnormen der deutschen und preußischen Gesetzgebung und Rechtsprechung zu erinnern. Gemäß diesen Rechtsnormen ist jeder Verein als politischer und religiöser zu erachten, der irgendwie direkt oder indirekt „eine Einwirkung auf öffentliche Angelegenheiten auf politischem oder religiösem Gebiete" tatsächlich bezweckt oder erstrebt, auch wenn er in formellen Erklärungen oder selbst in seinen, den Behörden eingereichten Statuten eine solche Absicht ausdrücklich in Abrede stellt[1]. Der Umstand, daß ein Verein, im offenen Widerspruch mit den von ihm den Behörden eingereichten Statuten, eine solche Einwirkung auf öffentliche Angelegenheiten erstrebt, verschlimmert vielmehr nur seinen Fall ganz wesentlich.

Die betreffende Rechtslage wird im „Staatslexikon der Görres-Gesellschaft" 3. u. 4. Aufl. (1908—1911) Bd. II Sp. 588 f. völlig zutreffend wie folgt gekennzeichnet:

„Gegenwärtig untersteht die deutsche Freimaurerei dem Vereinsgesetz vom 19. April 1908. Nach der preußischen Usualinterpretation (Entscheidungen des preuß. Oberverwaltungsgerichts, Bd. 38 [1901], 405 417)[1] müssen die deutschen Logen durchaus als Vereine betrachtet werden, welche im Sinne des § 3 des Vereinsgesetzes vom 19. April 1908 ‚eine Einwirkung auf öffentliche Angelegenheiten bezwecken' und daher den Bestimmungen des § 18, Absatz 1, dieses Gesetzes unterliegen. Außerdem kommt noch in Frage, ob Logen nicht im Sinne des § 1 desselben Vereinsgesetzes den Bestimmungen des Strafgesetzbuches des Deutschen Reichs vom 26. Februar 1878, § 128, zuwiderlaufen oder im Sinne des § 24, Absatz 1, des Vereinsgesetzes ‚religiöse Vereine' sind bzw. gemäß § 61 des Bürgerlichen Gesetzbuches (vom 18. Aug. 1896) ‚in religionsfreundlichem oder -feindlichem Sinne' (Erklärung des Staatssekretärs des Reichsjustizamtes, Bericht der Reichstagskommission, S. 11) ‚einen religiösen Zweck verfolgen'."

---

[1] Vgl. hierüber auch: „Entscheidungen des preußischen Oberverwaltungsgerichts" Bd. 60 (1912), 334.

Die zweite Einwendung kann im Munde Dr. Schwabes, eines der maßgebendsten Vertreter des Vereins deutscher Freimaurer, der Dr. iuris ist, nur Befremden erregen. Auch ein Laie in juristischen Dingen wird auf den ersten Blick den Fehlschluß Dr. Schwabes durchschauen.

Freimaurervereine sind der allgemeinen Vereins- und Strafgesetzgebung unterworfen, unter den in dieser Gesetzgebung ausgesprochenen Bedingungen lediglich „tolerierte" Privatvereine. Die Fundamentalgrundsätze der Freimaurerei und das Logengeheimnis[1], in welche die Logenarbeiten, auch die Verhandlungen von nationalen und internationalen Freimaurer-Kongressen und -Zusammenkünften gehüllt sind, begünstigen schon an sich geheimbündlerische Bestrebungen, welche der öffentlichen Ordnung zuwiderlaufen. Diese Bestrebungen können auch durch fürstliche Protektorate nicht wirksam verhindert werden. Erfahrungsgemäß fanden schon und finden noch immer allerlei verdächtige und selbst direkt ordnungswidrige revolutionäre Bestrebungen in Freimaurerlogen Unterschlupf, mit denen auch deutsche Freimaurer und Großlogen brüderlich-freundschaftlichen Verkehr pflegten und offen fraternisierten. Wenn deutsche Freimaurer, wie Br.·. Caspari, in einer in dritter Auflage erschienenen Schrift mit dem ehemaligen Großmeister Br.·. Bluntschli für die Errichtung der Vereinigten Staaten Europas auf Grund der „Bildung und Lösung von Staaten durch Volksabstimmung" eintraten, so handelte es sich hierbei ebenfalls um ein direkt und hochpolitisches Ideal von internationalem Charakter, welches auf einen radikalen Umsturz der bestehenden staatlichen Verhältnisse abzielt.

Die katholische Kirche hingegen stellt eine durch Staatsgrundgesetz als öffentlich-rechtlich anerkannte religiöse Institution dar. Mit dieser Anerkennung ist auch der ihr wesentliche internationale Charakter als Weltkirche staatsrechtlich anerkannt. „Politisch interessiert" ist die katholische Weltkirche nur insoweit, als ihre religiöse Mission dabei in Frage kommt. Diese religiöse Mission übt sie auch im Zeitalter des Weltkrieges in einem gleicherweise im wohlverstandenen Interesse aller Länder und Völker liegenden Sinne aus. Sie erweist sich hierbei als die

[1] Die Ausflucht deutscher Freimaurer, das Logengeheimnis beziehe sich nur auf die äußeren symbolischen Formen der Freimaurerei, ist nicht stichhaltig. Alles, was in der Loge oder in geschlossenen Versammlungen von Freimaurern verhandelt wird, ist Gegenstand der freimaurerischen Verschwiegenheitspflicht. Ebenso hinfällig ist die andere Ausflucht deutscher Freimaurer, die Freimaurerei halte weder die Ziele und Endzwecke, die sie verfolgt, noch die Mittel geheim, durch welche sie deren Verwirklichung anstrebt. Denn wenn sie auch die Ziele und Mittel im allgemeinen bekannt gibt, pflegen die Freimaurer doch ihre Verhandlungen und Beschlüsse hinsichtlich ihrer besondern augenblicklichen konkreten Programmpunkte und der augenblicklich von ihnen zu befolgenden Taktik geheim. Und auf diese Ziele und diese Taktik kommt es praktisch gerade an. Diese konkreten Augenblicksziele und diese Augenblickstaktik müßte das Publikum kennen, um sich gegen eine geheimbündlerische Überrumpelung seitens der unter dem Deckmantel des Logengeheimnisses Ränke schmiedenden Freimaurer wirksam schützen zu können.

mächtigste und zuverlässigste Stütze der wesentlichen Grundlagen der nationalen und der internationalen öffentlichen Ordnung und der wahren Wohlfahrt aller Völker und der ganzen Menschheit. Ihr nationales und internationales Wirken ist daher auch vom deutschen Standpunkt, im Frieden wie im Kriege, aufs wärmste zu begrüßen und gerade im Völkerzwist des Weltkrieges speziell auch von den maßgebendsten Stellen der Vierbundmächte wiederholt dankbarst anerkannt worden.

Damit dürften die durch die Veröffentlichungen Dr. Bischoffs und die Einwendungen Dr. Schwabes aufgeworfenen Fragen hinlänglich klargestellt sein.

Hermann Gruber S. J.

Der Gottesglaube in der Demokratie.

Gott ist das durch-sich-selbst-bestehende Wesen, unendlich vollkommen, der Urgrund aller Dinge. Demokratie ist die menschliche Staatsform, in der die Gesamtheit des Volkes Träger der Staatsgewalt ist. Überdenkt man auf Grund dieser Begriffsbestimmungen das Verhältnis der Demokratie zu Gott, so kann man unmöglich auf einen Widerspruch zwischen beiden kommen. Und doch ist ein solcher behauptet worden.

Das Londoner Hibbert Journal brachte im Januar 1913 einen Aufsatz über den „demokratischen Gottesbegriff" [1]. Der Urheber, H. A. Overstreet in Neuyork, wies auf Gesinnungsgenossen hin, R. A. Woods [2] und Th. Davidson [3]; eine Erwiderung im Aprilheft nannte auch Bernhard Shaw. Overstreet ist unbedingter Anhänger der Tierabstammung des Menschen, will Intellekt und Moral auch im Tier, Empfindungen in den Pflanzen, Leben in der anorganischen Welt sehen, läßt die Religion hervorgehen aus einem verworrenen Animismus, sich heraufentwickeln zum christlichen „dreigöttlichen" [4] Monotheismus und glaubt die Gegenwart berufen, zu einem neuen Gottesbegriff überzugehen. Er sagt, ganz im Sinne der materialistischen Geschichtsauffassung: „Gottesbegriffe ändern sich, wie sich die Gesellschaft ändert." [5] In der neuen Gesellschaft, meint Overstreet, die keine Klassenunterschiede mehr wolle, gebe es keinen Platz für ein ewig vollkommenes Wesen, das über den endlichen und unvollkommenen Menschen stehe. Das demokratische Ideal behaupte, daß alle Personen das gleiche Privileg haben. Es gebe auch kein Bedürfnis mehr nach Gott, weil heutzutage, zufolge der Entwicklungslehre, jeder wisse, daß die Gesellschaft nicht durch höheren Einfluß, sondern selber, durch die „Massendialektik" von Kampf und Anpassung, von Zusammenarbeit und Zusammenstoß sich ihr Geschick bereite. Für die moderne demokratisch-biologisch-evolutionäre Anschauung werde daher die Gesellschaft als der Bund, in dem jeder einzelne und jede Form menschlicher Gemeinschaft freien Raum für ein reicheres Leben finden soll, das „große Gebilde" [6] sein, aus welchem der Gottesbegriff hervorgespiegelt wird [7]. „Es ist diese ‚große Figur', nicht allein der menschlichen, sondern der kosmischen Gesellschaft, welche unsern Gott

---

[1] The democratic conception of God 394—411.

[2] Democracy: a new unfolding of human power: Studies in philosophy and psychology by former students of Ch. A. Garman (Boston 1906).

[3] American democracy as a religion: International journal of ethics X (1899) 21 ff. [4] tri-theistic! [5] S. 408.

[6] the large figure. [7] is projected.

der Zukunft zu liefern hat ..., der wir selber sind ..., den wir mit all unsern zahllosen Genossen in jeder Tat und Absicht verwirklichen ..., der in einer Beziehung in der Mache ist[1], wachsend mit dem Wachstum der Welt, leidend und sündigend und erobernd mit ihr, kurz ein Gott, der die Welt in der geistigen Einheit ihres Massenlebens ist."[2]

Wie bei Overstreet, landete das „demokratische Ideal" im Monismus schon bei W. James, nach dem der „monarchische Theismus" gleichfalls am Veralten wäre, unsern Ohren schon so befremdlich, als bilde er die Religion einer wilden Völkerschaft in irgendeiner fernen Gegend. Man solle dabei fröhlich in Kauf nehmen, daß auf die gewöhnliche Logik mit ihrem Identitätsprinzip, auf die Vernünftigkeit der Welt und überhaupt auf das Wort „vernünftig" verzichtet werden müsse[3]. Von neueren Franzosen scheint Charles Renouvier sich eine ziemlich republikanische Vorstellung vom „Jenseits" gemacht zu haben. Die unvergänglichen Seelenmonaden würden „im Himmel, d. h. in den höheren Regionen des Bewußtseins und der Natur" zu Göttern, unter denen „Gott", nach Renouvier nur als endlich zu denken, zwar der erste, aber nicht höchster Herr, Gesetzgeber und Richter wäre. Da man in der Politik ohne Könige auskomme, warum nicht in der Religion?[4] Nach Jules Payots vielgerühmtem Cours de morale knüpft sich der Gedanke vom persönlichen Gott ursprünglich an die Monarchie im alten Staatsleben und hat nun deren Vergänglichkeit zu teilen[5]. Französische Staatsmänner des Tages behaupten, es gebe nichts, was so gegen das französische Bewußtsein streite, wie der Glaube an ein allerhöchstes Wesen, von dem alle Gewalt ausgehen soll; denn danach müßte die republikanische Regierungsform als Verirrung gelten[6].

Bakunin forderte die Gottesleugnung zur Begründung seines Anarchismus: man könne nur wählen zwischen Gottesglauben und Menschensklaverei einerseits, Gottesleugnung und Menschenfreiheit anderseits[7]. Ebenso die heutigen Bolschewisten. Die Religion müsse ausgerottet werden; denn der Glaube an Gott sei das „Abbild der niederträchtigen irdischen Beziehungen", des Sklaventums[8]. Th. G. Masaryk, der erste Präsident der tschecho-slowakischen Republik, rühmt an dem „kritischen Denken" der Demokratie, daß es keinerlei passives Hinnehmen

---

[1] in the making. [2] S. 409 f.

[3] R. Garrigou-Lagrange, Dieu (Paris 1915) 21 Anm. 2, 727 ff.

[4] M. Neeser, Le problème de Dieu (Paris o. J.) 112 f.

[5] F. X. Moisant, Dieu (Paris 1907) 51.

[6] K. Neundörfer, Die Frage der Trennung von Kirche und Staat (Mergentheim o. J.) 37. [7] Diese Zeitschrift 78 (1910) 135.

[8] Ebd. 97 (1919) 135. — Aus einer Bolschewistenpredigt wird berichtet: „Gott ist ein Despot und Gewaltherrscher, der Teufel war der erste Revolutionär, der den richtigen Weg gezeigt hat. Euch Genossen teile ich im Namen des Teufels mit, daß ihr jetzt alle des Teufels seid. Der Geist des Teufels schwebe über euch und gebe euch die Kraft, die Revolution der Arbeiter durchzusetzen." (Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 52 [1919] 565.)

wolle, darum keinerlei Theokratie, weder in unpolitischer Form noch in der Form der politischen Monarchie, die letzten Endes immer Theokratie sei. Wenn man sage, die Demokratie stehe nicht im Gegensatze zur Religion, so sei damit die „neue Religion", nicht die der Kirche gemeint [1].

Nachdem Gottfried Keller 1848/49 zu Heidelberg Ludwig Feuerbach gehört hatte, schrieb er, die rationelle Monarchie sei ihm nun, wo nicht durch Einsicht, doch durch Stimmung in der Religion so widerlich geworden wie in der Politik; die Welt wäre nach Feuerbach eine Republik, die keinen Gott ertrage [2]. Otto Caspari verficht in seinem Werke „Die Bedeutung des Freimaurertums", das zunächst für die deutsche Freimaurerei maßgebend sein sollte, aber 1889 auch durch den Großorient von Belgien preisgekrönt wurde, die volle Autonomie des Menschen Gott gegenüber, die Moraldemokratie. Die Maurer betrachten den „Weltenmeister", den „echten Maurergott" nur als „dienende Liebe", als „ersten Diener", der nicht das Zepter, sondern nur die Fahne schwingt [3]. Die Sozialdemokratie leugnet Gott, weil er nach der marxistischen Geschichtsauffassung nur die ideelle Abspiegelung überholter materieller Produktionsweisen wäre, aber auch deshalb, weil er mit Demokratie nicht zusammengehe. Bebel will ihn abgetan wissen, weil die irdische Autorität nicht fallen kann, solange an eine Autorität im Himmel geglaubt wird. Der „Philosoph des Sozialismus", J. Dietzgen, will alle Heiligen und Heiligtümer zerstören, damit das eine und wahre Heiligtum, die Humanität, bestehe; die kultivierte menschliche Gesellschaft sei das höchste Einzelwesen, woran die Sozialdemokraten glaubten [4]. v. Hertling [5] tadelt an dem nationalliberalen Staatslehrer R. v. Mohl, daß er die Volksherrschaft in Zusammenhang bringe mit der Lebensauffassung, die keine höhere, vom Willen des einzelnen unabhängige Macht als Grundlage des Staates annimmt, und daß er sonach die Demokratie als Gottlosigkeit hinstelle.

Der „Atheist", das Organ des „Zentralverbandes der proletarischen Freidenker Deutschlands", begrüßte am 10. November 1918 (Nr. 23) die deutsche Revolution: „Das arbeitende Volk hat ihm (Gott) das Regiment aus der Hand genommen, hat sich selber geholfen, sich selber befreit und hat damit endlich gezeigt, daß es mündig geworden ist und seine Geschicke selbst in die Hand nehmen kann. Es will fernerhin weder einen Herrgott noch einen herrschsüchtigen Potentaten über sich haben." Überraschender kam vor kurzem die Äußerung eines protestantischen Theologen. Hermann Stahn äußerte zu der vorgeschlagenen Einigungsformel für die neue protestantische Volkskirche: „Jesus der Herr" (1 Kor. 12, 3), der undemokratische, einem absolutistischen Zeitalter geläufige Ausdruck „Herr" entspreche seinen Wünschen nicht ganz. Zu dem Worte „Herr" in seiner paulinischen Bedeutung müsse man sich als Ergänzung immer „Sklave" hinzudenken; es bedeute soviel wie absoluter Herrscher und Richter, vor dem alle Knie sich beugen müssen; dieser Bedeutung sei das Wort völlig entleert worden

[1] Ebd. 235 ff. [2] Ebd. 94 (1918) 306 f. [3] Ebd. 42.

[4] F. X. Kiefl, Sozialismus und Religion (Regensburg 1919) 29 ff.

[5] Artikel „Demokratie" im Staatslexikon d. Görres-Gesellschaft [4]I (1911) 1188.

in unserer Zeit; zudem sei Jesus nach der historisch-kritischen Bibelwissenschaft nicht der „Herr" gewesen, sondern nur der anleitende „Meister"[1].

Genug der Hinweise und Belege. Die gebotenen zeigen genugsam, daß die Meinung, Demokratie stimme mit Gottesglaube und Gottesverehrung nicht überein, ihre Vertreter hat. Würde umgekehrt behauptet, Gottesleugnung führe folgerichtig zur Demokratie, so könnte man antworten: Mehr als das, sie führt folgerichtig zur Anarchie[2]. Aber daß Demokratie Gottesleugnung im Gefolge haben müsse und nicht vollkommen mit Gottesglauben zusammengehe, ist in Abrede zu stellen.

1. Es herrscht kein Widerstreit zwischen Demokratie und Gottesglauben.

Das erweist die Erfahrung. In der ältesten der bestehenden europäischen Demokratien, der schweizerischen, hat sich nie ein solcher Widerspruch herausgestellt; im Gegenteil war bis in die neue Zeit hinein das Staatsleben von warmer Religiosität getragen. Der älteste Bundesbrief beginnt mit den Worten: „Im Namen des Herrn. Amen." Und sämtliche Bundesurkunden der acht alten Orte nahmen aus dem Urbrief diese Formel herüber. Die Eidgenossen setzten das Kreuz in ihr Wappen. Auf ihren Schlachtfeldern beteten sie, des Hohngelächters der Feinde nicht achtend, auf den Knien und mit „zerthanen Armen"[3]. Wenn in späteren Tagen Erkaltung der öffentlichen Religiosität eingetreten ist, kommt es nicht von der schweizerischen Staatsform, sondern vom gemeineuropäischen Zeitgeist. Die Bruderklausenfeier im März 1917, an der auch die Behörden regen Anteil nahmen, deutete nicht auf öffentlichen Atheismus, und daß es allenthalben in der Schweiz Männer gibt, die durch und durch Demokraten und dabei kernhafte Christen sind, weiß jeder, der einige Kenntnis des Landes hat[4]. Ähnliches gilt von der großen nordamerikanischen Demokratie. Unter den Begründern sowohl der Einzelstaaten als der späteren Union herrschte eine durchaus christliche Stimmung, in der enzyklopädistische Bestrebungen wie die Jeffersons keine Lebensluft fanden; es fiel Männern wie Franklin gar nicht ein, daß sie mit ihren freistaatlichen Gedanken in irgendeinem Gegensatze zu Gott ständen. Obwohl sie wegen der religiösen Verschieden-

---

[1] Die Christliche Welt 33 (1919) 254.

[2] Einiges über Freidenkerneigungen siehe diese Zeitschrift 80 (1911) 515 ff.

[3] A. Jann, Gott im hehren Vaterland: Neue Zürcher Nachrichten Nr. 361 vom 31. Dezember 1917.

[4] Über einen Mann solcher Art siehe diese Zeitschrift 95 (1918) 297 ff.

heiten ihrer Bürger Staat und Kirche trennten oder von vornherein nicht verbanden, trennten sie doch keineswegs Staat und Religion. Als Washington 1789 auf Ersuchen des Kongresses den ersten allgemeinen „Danksagungstag“ ausschrieb, wie er noch immer am letzten Donnerstag im November gefeiert wird, empfahl er, an diesem Tag des Gebetes mit dankbarem Herzen die vielen großen Gaben des allmächtigen Gottes anzuerkennen, ihn wegen aller Fehltritte um Verzeihung zu bitten und für das ganze Menschengeschlecht um Wohlfahrt nach seinem weisen Ermessen anzuflehen. Viele Einzelstaaten schlossen noch lang Gottesleugner von öffentlichen Ämtern aus; manche, z. B. Nordkarolina, Pennsylvanien und Texas, tun es bis heute. Viele beginnen ihre Verfassung mit Worten wie die von Idaho: „Wir, das Volk des Staates Idaho, dankbar dem allmächtigen Gott für unsere Freiheit.“

Es ist aber auch nicht abzusehen, wie die Erfahrung einen Widerspruch zwischen Demokratie und Gottesglauben feststellen soll; denn es besteht schon begrifflich keiner. Die Demokratie ist eine Regierungsform der Menschen, für Menschen und durch Menschen, eine der Arten, wie die Menschen durch Menschen regiert werden. Sie hält sich ganz im menschlichen Kreise. Der Gottesglaube hingegen überschreitet den menschlichen Kreis. Er erkennt ein Wesen über den Menschen, und die Religion, im weitesten Sinn genommen, anerkennt dessen Herrschaft über das ganze menschliche Leben. Die Demokratie regelt nur Beziehungen zwischen Menschen und auf der Erde, die Religion regelt Beziehungen der Menschen zu Gott, der Erde zum Himmel. Der Demokrat weigert sich, einen Menschen anzuerkennen, der nicht „Volksbeauftragter“ wäre; aber daraus folgt in keiner Weise, daß er nicht Gott anerkenne. Menschliche Demokratie: göttliche Monarchie.

Nur Überspannung der Begriffe kann zu einem Widerspruch führen. Wer Demokratie versteht als Leugnung unbedingt jeder Herrschaft, wird freilich auch die göttliche leugnen; aber er hat einen wesentlich veränderten Begriff, den er, um mit andern Menschen sprechen zu können, auch mit einem neuen Worte bezeichnen sollte. Umgekehrt könnte der keine Demokratie annehmen, der die Gottesherrschaft so überhöbe, daß sie alle politische Gewalt aufsaugte und gar keine menschliche Autorität schalten ließe. Aber er wäre ein Ultra-Theokrat, wie der erste ein Ultra-Demokrat.

Es hat endlich keiner der Gründe, die man für menschliche Demokratie und gegen menschliche Monarchie angibt, solche Tragweite, daß er

an die göttliche Monarchie rührte. Man schüttelt die irdischen Monarchen ab, weil man ihnen als wesensgleichen Menschen keinen Vorrang und keine vom Volke unabhängige Autorität mehr einräumen mag; weil man Bedenken trägt, eine so große Gewalt in ihren Händen zu sehen und in den wichtigsten Dingen ihrem Ermessen anheimgegeben zu sein, da doch der Zufall der Geburt auch Unfähige auf den Thron bringt; weil man Willkür, Laune, Günstlingswirtschaft fürchtet. Je höher das Volk sich hebt, und je mehr der Abstand von den Hochstehenden sich mindert, desto schwieriger wird die Monarchie.

Aber ganz anders als die irdischen Könige (Weish. 7, 1 ff.) steht Gott durch Natur und Wesen unter allen Umständen höher als wir. Nicht wie jene durch irdische, geschichtliche Rechte, durch freiwillig geleistete Unterwerfung, durch Wahl oder Einsetzung durch einen Höheren, durch Schenkung, Besitznahme von Herrenlosem, Eroberung, Kauf, Tausch, Erbschaft, sondern durch Rechte, die tiefer als dies alles liegen, ist Gott ewig unser Herr.

Wir und die ganze Welt sind aus uns nichts; Gott hat alles erschaffen. Der Werkmeister aber hat ein Recht auf sein Werk; es gehört ihm. Der Rechtstitel der Arbeit ist einer der Grundpfeiler des Zusammenlebens schon unter uns Menschen. Wer kann Gott sein Recht weniger bestreiten als ein Sozialist, nach dessen Theorie vom „Mehrwert" der Kapitalist eben dadurch einen schändlichen Raub begeht, daß er Wert, vom Arbeiter erzeugt, für sich in Anspruch nimmt? Was tun also wir, wenn wir das Recht Gottes kränken, dessen Werk wir durchdringender sind, als irgend etwas unser Werk ist? Ein Recht, das sich von Sekunde zu Sekunde erneut, da ohne Gottes wesenerhaltenden Einfluß alles erlöschte, verstummte, zusammenstürzte?

Zudem ist Gott die unendliche Vollkommenheit. Die rechte Ordnung verlangt, daß alles ihm, dem schrankenlos Würdigen, diene. Er ist Inhaber aller Vorzüge, auch des Vorzuges, Ziel zu sein. Alle Zielhaftigkeit, alles „Für-etwas-sein" ruht ursprünglich und zuerst in ihm, nur abgeleitet und abgebildet in andern. Die Schöpfungstat selber wurde unternommen für ihn als Ziel. Er ist Träger nicht nur des Herrenrechtes, sondern auch der Herrenpflicht: ihn nötigen unaussprechliche Weisheit und Heiligkeit, die Welt, wenn sie einmal besteht, zum letzten, heiligen Ziele zu besitzen und zu leiten.

So ist Gott von Grund auf und wesentlich Herr, während wir von Grund auf und wesentlich Beherrschte sind. Die Heilige Schrift nennt ihn einfach den „Herrn". „Herr, ich bin dein Knecht, dein Knecht und der

Sohn deiner Magd" (Ps. 115, 7). Wir mögen steigen, wie wir wollen; nie werden wir diesen Wesensunterschied überbrücken. Mögen unter uns Menschen nur Stufenunterschiede herrschen, Verschiedenheiten in der Kleidung, im Bildungsfirnis; von Gott sind wir wie das Nichts von der Unendlichkeit verschieden. Ganz falsch wähnt die materialistische Geschichtsauffassung, unser Untertanenverhältnis zu Gott spiegle bloß ökonomische Zeitanschauungen ab; nein, es ruht auf dem Innersten unser selbst und Gottes, auf den Grundtatsachen des Seins [1].

Gottes Herrschaft ist unbegrenzte Weltherrschaft. Sie umfaßt alle Zeiten und Orte. Gott gebietet als „König der Ewigkeiten" (1 Tim. 1, 17). „Dein sind die Himmel, und dein ist die Erde" (Ps. 88, 12). Nichts entzieht sich ihm auch nur einen Augenblick; er besteht vor allem, alles wird in sein Reich hineingeboren. Auch die Höhen der Schöpfung unterstehen ihm; er ist der „König der Könige und der Herr der Herrscher" (1 Tim. 6, 15). Es gibt ihm gegenüber keine Souveränität; er findet nicht seinesgleichen. Er hat den Thron aller Throne inne, trägt die Krone aller Kronen, führt das Zepter über alle Zepter. Tu solus Dominus, tu solus Altissimus.

Gottes Herrschaft ist in sich vollkommen; sie schließt alles ein, was Hohes und Heiliges in dem Begriff „Herrschaft" liegen mag. Sie ist Regierungsgewalt, aber auch Eigentum über alle Wesen und ihre Früchte. Gott gibt Gesetze, gebietet, verbietet, erlaubt, ohne daß es der Zustimmung eines Parlamentes bedürfte. Gott richtet, und zwar über das Höchste, über Seligkeit und Ewigkeit, ohne daß eine Berufung an einen Höheren möglich oder wünschenswert wäre. Gott führt seinen Herrschaftswillen aus, ohne daß er auf die Gegenzeichnung von Ministern harren müßte. Er hat keinen Nutzen von seinen Untertanen; er bedarf ihrer nicht wie die irdischen Regenten, die von ihren Reichen abhängen. Er verlangt ohne Schwäche, was der Ordnung entspricht, persönlichen Dienst: Religion, und sachlichen Dienst: Gehorsam im weiten Hause seiner Schöpfung.

Wir sind also Gottes, unbedingt und unabänderlich. Schon die Revolutionen gegen irdische Herrscher vollziehen sich meistens mit Verletzung ehrwürdiger Rechte; aber eine Revolution gegen Gott wäre der Wahnwitz und das Unrecht selbst. Treffend mahnte der Bischof von Lille bei der Befreiungsfeier am 20. Oktober 1918: „Wir haben uns im Lauf der Jahr-

[1] Kardinal von Hartmann erließ am 12. Febr. 1919 einen Hirtenbrief: „Der Königsthron Jesu Christi steht noch".

hunderte von den Verpflichtungen des Lehenswesens, vom monarchischen Untertanenverhältnis losgemacht. Aber glauben wir ja nicht in übelverstandener Folgerichtigkeit, daß die Heimaterde darum jeder Verpflichtung gegen Gott ledig sei. Nein, sie bleibt sein Lehen." [1]

Und ebensowenig wie steigendes Selbstbewußtsein, dürfen jemals Zweifel an Gottes Regententugend, gleich Zweifeln an Erdenfürsten, zur Ablehnung seiner Herrschaft führen. Er ist die Weisheit, Macht, Güte, Heiligkeit, Gerechtigkeit. Er ist es auch dann, wenn wir seine Wege nicht verstehen. Ein solcher Herr mit solcher Herrenvollkommenheit ist er, daß wenn wir ihn erkennten, wir uns seiner Herrschaft von selbst unterwürfen, ohne erst auf die Einsicht in seine Rechte zu warten. Wir würden ihm die Herrschaft über uns antragen und ihn bitten, unser Herr zu sein. Gerechtigkeit billigt seine Herrschaft wegen seines Rechtes, Klugheit wegen unseres Wohles.

So gilt es wenigstens, wenn man sich bei der Begründung der Demokratie von besonnener Vernunft leiten läßt. Freilich nicht wenige verfallen dabei in Übertreibungen.

Die einen versteigen sich im Selbstbewußtsein. Sie überschätzen den Menschen in dem, was er ist und kann, und ergeben sich der Abneigung gegen alles, was Unterwerfung bedeutet. Leider ist diese Stimmung bei den Modernen sehr verbreitet und tief verwurzelt. Die Menschen wurden, zumal vor dem Krieg, durch ihre Kulturerfolge geblendet und dachten sich im geheimen als Götter. Ja, oft sagten sie es gerade heraus: „Wir brauchen Gott nicht mehr, wir sind unser Gott selbst." [2] Oder gar: „Der Mensch soll nach unserem Willen nicht mehr unter Gott, sondern neben und über ihm stehen." [3] Man schmähte den „Maximalgott" des Christentums als eine „Erniedrigung des Menschen". Es schwand der Wille, anzubeten, noch mehr der Wille, Gott mehr als sich selber zu lieben. Es schwand sogar die Demut, eine Gabe von Gott erwarten oder annehmen zu wollen. „Es gibt auch eine Religion des Stolzes, des Mutes, der Selbsterlösung. Das ist die heidnische Religion, das ist die griechische Religion, die wir zurückerobern müssen." [4] Der Schreiber dieser Worte fügte die Lästerung hinzu, daß der Glaube an Gott das größte Unglück der

---

[1] Les nouvelles religieuses (Nr. 22 vom 15. Nov. 1918) 684.

[2] Ein Beispiel aus Monistenkreisen siehe diese Zeitschrift 86 (1914) 158 ff.

[3] Der Freidenker 22 (München 1914) 202.

[4] E. Horneffer, Die künftige Religion (Leipzig 1909) 142.

Menschheit gewesen sei. Die Menschheit sollte fürderhin autonom und autosoterisch die Schlüssel ihres Schicksals selber führen; sie sollte ihr Glück allein schmieden. Es ist klar, daß bei solcher Selbstüberhebung die Anerkennung der göttlichen Monarchie abstirbt. Entweder man leugnet Gott, abgesehen von angeblichen theoretischen Gründen schon deshalb, weil man aus Hochmut ihn nicht will. Man tilgt wie bei gestürzten Königen seine Souveränität und verweist ihn, wie jene in die Masse der Bürger, ins monistische Einerlei des Alls. Oder wenn man ihn nicht leugnen kann, kündet man ihm wenigstens den Gehorsam und stößt das Wort der luziferischen Hoffart hervor: Non serviam (Jer. 2, 20).

Bei einigen, die sich als Gottesleugner aus Demokratie hinstellen, spricht die Voraussetzung mit, als ob die irdische Monarchie eine notwendige Folgerung aus der Religion wäre. Weil sie also die irdische Republik wollen, und zwar um jeden Preis, stoßen sie die Religion ab. Aber jene Voraussetzung ist falsch. Aus der Religion folgt weder Monarchie noch Demokratie. Ob die eine oder die andere, das entscheiden bei Neugründungen wie in Amerika die Zweckmäßigkeit, bei bereits bestehenden Gemeinwesen aber die Grundsätze über die Geltung des geschichtlichen Rechtes. Aus der Religion folgt höchstens, daß keine Anarchie, sondern irgendeine Ordnung herrschen soll, und daß die bestehende Staatsform nicht entarten darf, die Monarchie nicht zur Tyrannei, die Demokratie nicht zur Pöbelherrschaft.

Andere täuschen sich über die Tragweite ihrer Gründe für Demokratie. Vielleicht leiden sie an einer fehlerhaften Verstandesanlage für Konsequenz und einfache Formeln. Die clarté latine hat nicht selten diese Schattenseite; wir hörten vorhin den Bischof von Lille von einer loi de continuité mal entendue sprechen. An eine Geistesrichtung dieses Schlages darf man wohl denken, wenn Franzosen behaupten, der Gottesglaube verstoße gegen den republikanischen „französischen Gedanken“. Vielleicht aber sind es vielmehr demokratische Stimmungen, durch die man sich über das rechte Maß wegreißen läßt. Es liegt ja auf der Hand, daß die Art, wie man in der Monarchie fühlt und lebt, in mancher Beziehung größere Ähnlichkeit mit der religiösen Art hat als die demokratische. In der Monarchie kennt und ehrt man *einen* Ordner und Lenker; er steht auf höherer Warte, über den Parteien, bietet daher größere Gewähr für ruhiges und weites Urteil; er ist von vielfachem Glanz umgeben und aus der Menge planmäßig emporgehoben; der Untertan findet es von Kindheit an selbstverständlich, den Fürsten über sich zu haben; es bilden sich Ehrfurcht,

oft Liebe, Begeisterung, Hingabe für den einen, der der Landesvater ist. Anders in der Demokratie. Man wächst auf in dem Gedanken, ein freier Bürger zu sein, allen andern gleich; über die Wege zu Staatswohl und Fortschritt, überhaupt über alles hat man selber zu befinden; alles entscheidet man mit, sei es mittelbar durch die Wahlurne oder unmittelbar in der Landsgemeinde und der Volksabstimmung; die Gesetze macht man selbst; alle Autorität steigt aus der Tiefe auf, wie auch Genie und Tugend sich selber den Weg von unten nach oben bahnen; die Vaterlandsliebe gilt dem unpersönlichen Ganzen, während der einzelne Magistrat, dem sich auffallend Ansehen und Begeisterung zuwendet, leicht Gegenstand eifersüchtiger Beobachtung wird, auf daß ja nicht die über alles gehegte und geliebte Freiheit Schaden leide. Der Demokrat hat in seinem Staatswesen ein Bild weniger als der Monarchist für die göttliche Alleinherrschaft, in seinem staatlichen Gehaben ein Bild weniger für das Untertanenverhältnis zum göttlichen König. Obwohl das Königtum Gottes in den Gedanken der Menschen nicht aus menschlichem Königtum stammt oder eine bloße Abspiegelung davon ist, hat es in diesem doch eine stützende und fördernde Analogie. Es liegt dem Demokraten ferner, Gott als König zu denken, der er nach Vernunft und Bibel doch ist. Dies alles begründet gewiß kein grundsätzliches Mißverhältnis zwischen Demokratie und Religion. Dennoch muß der Demokrat darauf achthaben, daß er die Stimmungen und Gepflogenheiten der menschlichen Republik nicht auf die göttliche Monarchie übertrage. Er darf Gott nicht, wie Gottfried Keller von sich sagt, nur als Präsidenten und ersten Konsul betrachten, der dann allerdings bei der ersten ernstlichen Erschütterung der Seele zu Fall kommt. Auch dem menschgewordenen Gott gebühren königliche und göttliche Ehren. Sie ihm nicht freudig zu zollen, weil man nicht gewohnt sei, sich vor Menschen zu beugen, ist ein leider nicht seltenes Stück des Stolzes, der die Engel aus dem Himmel gestürzt hat. Es gibt Menschen, deren Hochmut es schon als Opfer empfindet, die Heiligen zu ehren. Auch das Jenseits, sagen sie, müsse demokratisch eingerichtet werden [1]. Öfter lehnt sich ungezügelte Freiheitsliebe gegen die theokratischen und monarchischen Bestandteile auf, die nach Gottes Anordnung für immer in der Verfassung der Kirche liegen. Man schreibt dann gern umgekehrt der Kirche eine Abneigung gegen alles Demokratische zu [2]. Hierhin gehört die Sucht, auch in der Religion nur

[1] Siehe diese Zeitschrift 81 (1911) 599 f.

[2] Beleg bei Neundörfer, Trennung von Kirche und Staat 27 76.

Debattiertes und Diskutiertes anzunehmen. Es muß zur Vorsicht gemahnt werden, wenn A. Grabowsky [1] angesichts der modernen Arbeitersitten meint, man solle den Arbeitern die Religion mutig zur Debatte stellen.

2. Es heißt aber zu schwächlich antworten, wenn man gegen den Schluß: Demokratie, also Religionslosigkeit, nur zeigt, daß er nicht gelte, oder nur bei leicht vermeidbaren, in bewährten Demokratien tatsächlich vermiedenen Mißdeutungen und Auswüchsen zutreffe. Man muß vielmehr beifügen: Die Demokratie **bedarf** der Religion.

Zunächst bedarf sie der Religion **wie jede andere Staatsform**. Ohne Gott kommt der Staat schon in seinem Ursprung nicht zu einer Staatsgewalt, die wahrhafte Pflichten auferlegen könnte. Rousseau behauptet einen ursprünglichen Vertrag, der den Staat begründe; woher nimmt dieser Vertrag seine Verpflichtungsmacht, wenn es keinen Gott gibt? Woher kommt bei Rousseau, Kant, Fichte usw. der „Volkssouveränität" ihre bindende Hoheit, wenn sie nur auf Menschenwillen ruht? Die bedeutenden christlichen Staatsphilosophen, die schon vor Rousseau die Staatengründung auf Vertrag stellten, haben doch stets daran festgehalten, daß der letzte Quell der Staatsgewalt Gott und Gottes Wille ist. Dasselbe gilt für den Fortbestand der Staatsautorität. Weder der ursprüngliche Pakt der Vorväter noch irgend etwas früheres oder späteres rein Menschliches, bloßer freimaurerischer „Humanität" Entnommenes kann uns einem wahren „Du sollst" unterstellen. Christliche Demokraten von heute scheiden sich immer dadurch von ungläubigen, daß sie die staatlichen Pflichten zuletzt auf Gott, nicht auf etwas Geschöpfliches, zur Gewissensbildung Ohnmächtiges zurückführen [2].

Der Freidenkerjubel bei der Revolution 1918, daß nun mit den Fürsten das Gottesgnadentum und die letzten Reste der Gottesordnung in der Welt gestürzt seien, beruhte auf Irrtum. Die Staatsgewalt stammt von Gott, dem Schöpfer des Menschen als „politischen Lebewesens", in der Republik wie in der Monarchie, und was für Persönlichkeiten als Träger der Gewalt durch menschliche Einflüsse bestimmt werden, untersteht der göttlichen Vorsehung in beiden. „Es gibt keine Gewalt außer von Gott"; die zu Recht bestehende aber ist „Dienerin Gottes", *διάκονος τοῦ θεοῦ, λειτουργοὶ θεοῦ* (Röm. 13, 1 4 6). Wenn ungläubige Behörden jede Beziehung zu Gott, jeden

---

[1] Das neue Deutschland VI (1918) 144 f.

[2] Aem. Schoepfer, Monarchie oder Republik? Freimaurerei und Kirche über die Staatsform (Innsbruck 1919) 35 ff.

Anspruch auf religiöse Bindung der Staatsbürger, jede religiöse Vertrauenswürdigkeit ablehnen, desto schlimmer für sie. Ein Tagesschriftsteller[1] meinte, der neue deutsche Präsident könnte mit der Zeit in einen höheren Schimmer treten: in eine Beziehung zu einem uns „Heutigen" angepaßten „Gott", in eine Verbindung mit einem „Gott als reine Form", als Gedankenziel, Ideal, als „das, was wir werden sollen" u. dgl. Das ist ein wenig hoffnungsvoller Revolutions„ersatz" für wahres Gottesgnadentum.

Der Staat stützt sich auf die Anerkennung des persönlichen, unendlichen Gottes für den Bestand seines innersten Wesens. Aber auch, wie schon oft ausgeführt worden ist, für ein segensvolles Leben und Wirken, sowohl auf seiten der Regierenden, damit sie ihre Gewalt recht brauchen, als auch auf seiten der Regierten, damit sie alle nötigen Bürgertugenden haben. Er braucht private und er braucht öffentliche Religion. Und gilt das für jede Staatsform, so für die Demokratie in besonderer Weise[2]. Ohne Gottesherrschaft keine Volksherrschaft.

Man unterscheidet zuweilen aristokratische und demokratische Religion oder Religiosität, je nach ihrer Vorliebe für die Hochstehenden oder für das Volk, bezeichnet z. B. Brahmanismus als eine Religion für Geistesaristokratie und verteidigt das Christentum gegen den Vorwurf einseitigen Aristokratismus, oder nach der Eigenart der Tugenden, welche religiöse Menschen je nach ihrem Charakter zeigen: die einen mehr Großherzigkeit, apostolisches Führertum, die andern mehr stilles Sichbescheiden und Durchschnitt, oder nach der Verschiedenheit des Gebetslebens: hier Andachten, die eine höhere Geistesbildung voraussetzen, Mystik, dort das schlichte und rechte Beten des Volkes. Nicht hiervon sprechen wir jetzt, sondern von der Bedeutung der Religion und der auf ihr bauenden Moral für die politische Demokratie.

Demokratie ist Selbstherrschaft. Aber Selbstherrschaft steht offenbar in größerer Gefahr, vom Guten abzukommen, als Gehorsam. Wer einem andern befiehlt, hat weniger Versuchung, Unrechtes zu befehlen, als wer sich selbst befiehlt. Wie Selbsterziehung schwierig ist darum, weil bei ihr Erzieher und Unerzogener zusammenfallen, so Selbstherrlichkeit darum, weil hier Lenker und Lenkungsbedürftiger eins sind. Nicht stark genug kann darum das souveräne Volk von innen her an Recht und Sittlichkeit gebunden sein. Wohl ihm, wenn in ihm die Verpflichtungskräfte der Religion wohnen!

---

[1] Paul Ernst, Monarchie, Republik u. Gottesträgertum: Tag Nr. 34 v. 16. Febr. 1919.

[2] Siehe bereits H. Sierp, Demokratie u. Kirche: diese Zeitschr. 97 (1919) 37 ff. W. Roscher, Politik (Stuttgart 1892) 386 ff.

Sonst legt es sich vielleicht die zum Gemeinwohl nötigen Bande nicht auf oder trägt sie nicht. Selbstherrschaft ohne Selbstbeherrschung ist Verhängnis.

Demokratie ist Allherrschaft. Alle haben Einfluß; denn alle wählen und stimmen ab. Damit haben aber Einfluß auch die Unverständigen, Kurzsichtigen, Unreifen, die in mangelhaften Demokratien sogar absichtlich herangezogen werden, weil man auf ihre Urteilslosigkeit und Beeinflußbarkeit rechnet; es haben Einfluß auch die Selbstsüchtigen, sittlich Anfechtbaren, die in der Monarchie, selbst wenn diese selber schlecht wäre, doch aus Regierungsklugheit nach Kräften niedergehalten würden. Desto notwendiger ist es, daß Unverstand und Leidenschaft in allen Staatsangehörigen unter höheren Gesetzen stehen, desto notwendiger also, daß alle Gottesfurcht haben. Gerade wenn alle herrschen, sollen alle sich vor Gott verantwortlich wissen; gerade wenn das Volk regiert, muß dem Volke die Religion erhalten bleiben. Wo das Gewissen abstirbt, da triumphieren die Selbstsucht, die Arbeitsscheu und Genußgier. Man verfällt der Korruption, von innen her durch die eigene niedere Neigung, von außen her durch Bestechung. Man verkauft seine Stimme um Geld oder Bier; man schlägt sich auf dessen Seite, der gerade mehr bezahlen kann. Wer die zügigsten Schlagwörter erfindet, peitscht die haltlos gewordene „Weisheit der Massen", wohin er mag. Aus der Volksherrschaft wird Pöbelherrschaft, aus der Pöbelherrschaft wird Verbrecherherrschaft. Wir genießen über diese Dinge jetzt Anschauungsunterricht im Großen. In München erlebten wir als Frucht einer Entwicklung, die man sicher wie einen logischen Prozeß hatte fortschreiten sehen, die zwei Räterepubliken vom 7. und 14. April, mit ihren Phantasten, Abenteurern und Strolchen an der Spitze, ihrem Gefolge von Dirnen, ihrer beutelüsternen Garde von bewaffneten Lumpen: mit solchen scharfen Worten kennzeichnet die Vorgänge rückschauend die mehrheitssozialistische „Münchener Post" [1].

Demokratie ist Gemeinherrschaft. Alle herrschen, doch keiner entscheidet allein. Jeder gilt bloß in der Zusammenzählung mit andern. Darum hat aber auch keiner ein so starkes Verantwortungsgefühl, wie der eine, der in der Einherrschaft an entscheidender Stelle steht. Es liegt, denkt man leicht, nicht soviel daran, ob ich meiner Wahlpflicht genüge; es fehlt der zwingende Antrieb, eine Frage, die zur Abstimmung vorliegt, eindringend zu studieren. Vom hohen Werte ist es da, wenn auf religiöser Grundlage die ernsthafte Ausübung der staatsbürgerlichen Rechte als eine Gewissenspflicht empfunden wird.

[1] Nr. 159 vom 11. Juli 1919.

Demokratie ist Vielherrschaft. Es gibt im Volksstaate vielerlei Meinungen und Strebungen, und sie kämpfen um so härter miteinander, als sie selber den Streit austragen müssen, und allein von ihrem Kampfe, ohne daß ein höherer einzugreifen hätte, der Sieg abhängt. Und doch gehört Eintracht zu den Grundlagen des Staates. Die Eintracht findet sich aber in ihrem wesentlichen Bestande sehr gefördert, wenn die Staatsbürger in den höchsten Überzeugungen und Grundsätzen, wie die Religion sie darbietet, übereinstimmen. Sie haben dann ein gemeinsames Heiligtum, in dem sie immer wieder mit brüderlicher Zuneigung zusammenkommen, und bei allem Streite der Gründe und Gegengründe stehen oberste Gründe fest, welche vielen untergeordneten Gegensätzen die Spitze abbrechen.

Demokratie ist Zeitherrschaft. Unbeständigkeit wird allgemein als eine Gefahr der Demokratie bezeichnet; es fehlt in dieser die Herrscherfamilie, für die der Vorteil fester, dauernder Verhältnisse und der eigene Wunsch nach gesichertem Fortbestande zusammenfallen. Auf dem ruhelosen Meer des Kulturlebens bilden sich täglich neue Wellen, Winde, Wolken, und diese machen sich in demokratischen Staatseinrichtungen sofort geltend. Das Volk ist beweglich, ruft heute Hosanna, morgen Crucifige, unterliegt den Einflüssen der Presse, des Wortes, der Mode. So wechseln Parteien, Mehrheiten, Behörden. Es bildet sich nicht so leicht ein erprobter Beamtenstand mit alten Erfahrungen. Es kommt vor, daß Beamte, die schon an die nächste Wahl denken, sich zu Knechten der öffentlichen Meinung machen, daß andere ihre kurze Zeit benutzen, um an der Staatskrippe sich nach Kräften satt zu essen, daß wenig über die eigene Amtstätigkeit hinaus um die Zukunft gesorgt wird. Alles ist mehr in Fluß; selbst die höheren Werte, auch die Religion bis zu den letzten Resten der Gottesverehrung, werden leichter zum Kampfgegenstand als in der Monarchie. Es soll gewiß nicht bestritten werden, daß Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit im Volksstaat auch Vorzüge haben. Aber weil sie Gefahren bergen, bedarf der Volksstaat um so mehr der geistigen Verankerung. Anerkennung und Verehrung des Ewigen, wie vor allem die Religion sie übt, sollen den Sinn für das Zeitüberlegene hochhalten. Und gerade weil das Ewige sogar in seiner letzten Zuflucht schwerer gefährdet ist, muß man wünschen, daß es um so sicherer verwahrt, um so treuer gehütet werde.

Demokratie ist Ideenherrschaft. In der Monarchie treten die Anliegen des Staates in einer persönlichen Ausprägung auf: im Fürsten; in der Demokratie bleiben sie Idee: das Gemeinwohl. Der Fürst herrscht „in

des Thrones Glanz", seine Krone ist ehrwürdig durch ihr Alter, geweiht durch die Überlieferung der Vorväter; er kann mannigfach belohnen und ehren schon durch Anteilgeben an seiner Fülle der Ehren und der Macht. Die republikanischen Beamten dagegen sind außer der Amtierung nicht über die andern herausgehoben, sie sind gestern gewählt, vielleicht durch eine skrupellose Wahlkampagne und gerade noch mit Mühe und Not durchgebracht, man hat sie ebenso wie die Gesetze selber aufgestellt, morgen werden sie wieder abgehen, inzwischen hat man über sie Kontrolle. Die Republik braucht darum einen innerlicheren Gehorsam als die Monarchie, eine tiefere Einsicht und einen selbstloseren Willen, dem Gemeinwohl zu dienen und ihm, wenn nötig, den Eigennutz nachzusetzen. Das bayerische Ministerium für Landwirtschaft wandte sich in einer Bekanntmachung vom 14. Juli 1919 wider die Verschwendung von Lebensmitteln bei Tanzunterhaltungen, Hochzeiten und sonstigen Feierlichkeiten und bemerkte dazu: „Wer aber trotz dieser Mahnung nicht hören will, der soll erfahren, daß gerade in einem freien Volksstaat der einzelne seine Wünsche hinter die Interessen der Allgemeinheit zurückstellen muß." [1] Aber auch die Behörden haben es in der Republik schwerer, das Gemeinwohl stets im Auge zu behalten, als der Monarch; denn dieser sieht das Gemeinwohl eng mit dem Wohl der Dynastie verbunden, jenen geht es persönlich höchstens insoferne nahe, als sie Teile des Ganzen sind. Sie kommen deshalb leicht in Versuchung, sich selber auf Kosten der Allgemeinheit zu suchen. Es wird in der Republik auch oft tyrannisiert. Während ein König sich als „Landesvater" ansieht und darum Minoritäten nicht ganz zu unterdrücken gestattet, herrschen republikanische Mehrheiten und ihre Werkzeuge nicht selten so rücksichtslos über Minderheiten, daß diese im „Frei"staat so unfrei als möglich sind. Es fehlt also in der Republik leicht an Gehorsam und an der schuldigen Rücksicht auf die Allgemeinheit. Nun aber gibt es wie für innerlich überzeugten Gehorsam, so für gemeinsinnige Selbstlosigkeit keine bessere, keine unentbehrlichere Förderung und Sicherung als die Religion, die in Gott den Quell aller gesellschaftlichen Ordnung, den Grund wahrer Nächstenliebe verehrt. Je dringender die Demokratie selbstbestimmter Hingabe an das Gemeinwohl bedarf, desto unerläßlicher bedarf sie der Religion.

Die Gewalthaber in der jungen deutschen Demokratie handeln daher unweise, wenn sie sich feindlich gegen die Religion stellen. Sie verzichten

---

[1] Bayerische Staatszeitung Nr. 174 vom 16. Juli 1919.

auf einen zuverlässigen Baugrund für das neue Haus. „Schönheit und Würde“ verkünden sie, eine „neue Kunst“ werfen sie ins Volk, das Paradies auf Erden verheißen sie. Der Erfolg bisher waren Streiks und Bürgerkrieg. Jetzt kleben sie Merksprüche, weise Mahnungen wider den Bolschewismus, Dichterzitate an die Anschlagsäulen. Unnütz mag es nicht sein, aber durchschlagend ist es auch nicht. Wie die Könige ihre Autorität verlieren, wenn sie den Gottesglauben zerstören lassen, so auch die republikanischen Beamten; die Menschen, die dem Himmelsherrn die Zügel der Weltregierung zu entreißen suchen, nehmen sie bald auch aus den Händen ihrer irdischen Vorgesetzten. E. Capleton, der im Hibbert Journal (April 1913, S. 645 ff.) Overstreet antwortete, stellte ihm die Wahrheiten entgegen, daß etwas Überweltliches der Welt unentbehrlich ist, daß nur vollkommener Gehorsam gegen das Höhere vollkommene Freiheit möglich macht, daß das Schicksal der Zahllosen, die zur Entwicklung des „Gottes in der Mache“ beitrügen, ohne je die endliche Frucht ihrer Arbeit zu schauen, sehr unbefriedigend wäre, daß, wenn es keine höhere Macht gibt, die Judasse der Gesellschaft immer bereitstehen werden, diese zu verraten.

Weit entfernt also, daß Demokratie und Gottesglauben einander widersprächen, kommen der Demokratie vom Gottesglauben die wohltätigsten Einflüsse. Sie empfängt von ihm einen Teil ihrer Seele. Religion erst macht Demokratie würdig und fähig zur Selbstregierung. Demokraten, die das Ideal der Demokratie in sich auszuprägen wünschen, lieben darum die Religion, von der sie sich so sehr gefördert fühlen. Und so kann man auch sagen, daß günstige Wirkungen von der Demokratie auf die Religion überfließen. Der Demokrat, der weiß, daß das Staatswesen des göttlichen Segens bedarf, der aber keinen Fürsten hat, auf den er die Sorge um den göttlichen Segen abwälzen könnte, wird um so eifriger beflissen sein, dem Gemeinwesen Gottes Huld zu sichern. Und der Demokrat, der sich der Aufgaben des freien Staatsbürgers lebhaft bewußt ist, wird mit um so höherem Verantwortungsgefühl vor Gott stehen. Einen wahren Fürsten kann man sich vor Gott nicht anders denken als mit dem Bewußtsein besonderer Gottesnähe. Dieses Gefühl der Gottesnähe aber verteilt sich in einer religiös gesinnten Demokratie auf das ganze Volk. Zwischen Religion und Demokratie herrscht also nicht Widerstreit, sondern ähnlich wie zwischen Religion und Monarchie finden sich wohltätige Wechselwirkungen. **Otto Zimmermann** S. J.

Die wissenschaftlichen Vermächtnisse zweier großer Biologen.

Zwei hervorragende Forscher auf dem Gebiete der Lebenskunde, der Berliner Zoologe Geheimrat Oskar Hertwig und der Wiener Botaniker Hofrat Julius v. Wiesner, haben uns kürzlich eine Zusammenfassung ihrer wissenschaftlichen Lebensarbeit geboten[1], in der sie ihre Stellung zur Entwicklungstheorie klarlegen. Ein halbes Jahrhundert lang verfolgten beide die moderne Biologie und ihre Theorien als tätige Mitarbeiter in den vordersten Reihen der Fachgenossen; sie liefern uns ein Stück Kulturgeschichte, das wohl unserer Beachtung wert ist, wenn sie nun am Ende ihres erfahrungsreichen Lebens Rückschau halten über die Ergebnisse der zeitgenössischen Forschung. Der siebzigjährige Oskar Hertwig bemerkt ausdrücklich im Vorwort seines Buches (S. v), daß er mit ihm seine Lebensarbeit auf dem Gebiete der Biologie zum Abschluß bringen wolle, und zwar nicht bloß für fachwissenschaftliche, sondern auch für weitere Kreise. Der achtzigjährige Julius v. Wiesner weilt bereits nicht mehr unter den Lebenden; sein letztes Buch ist zu seinem wissenschaftlichen Testament geworden. Insofern beide Werke nicht nur die Entwicklung der zeitgenössischen Forschung, sondern auch die eigenen Ansichten der Verfasser widerspiegeln, werden sie selbstverständlich auch in letzterer Beziehung unserer Kritik unterzogen werden müssen.

I.

Oskar Hertwig, der namentlich durch seine Studien über die vergleichende Anatomie und Entwicklungsgeschichte der Wirbeltiere bahnbrechend gewirkt hat und dessen „Allgemeine Biologie" sich großen Ansehens erfreut, hat sich im Laufe der Jahre aus einem Lieblingsschüler Haeckels zu einem Anhänger des Lamarckismus und zu einem entschiedenen Gegner des Darwinismus umgewandelt; dies tritt im Untertitel seines Werkes: „Eine

[1] Oskar Hertwig, Das Werden der Organismen. Eine Widerlegung von Darwins Zufallstheorie. (XII u. 710 S.) Jena 1916, G. Fischer. — J. v. Wiesner, Erschaffung, Entstehung, Entwicklung und über die Grenzen der Berechtigung des Entwicklungsgedankens. (252 S.) Berlin 1916, Gebr. Paetel.

Widerlegung von Darwins Zufallstheorie" scharf hervor. Allerdings befassen sich nur die drei letzten von den siebzehn Kapiteln mit der Kritik des Darwinismus. Jener Untertitel ist daher von Hugo Fischer in einer Besprechung[1] beanstandet worden, aber wohl mit Unrecht, denn er bringt Hertwigs Stellungnahme zur Entwicklungstheorie in einem ganz wesentlichen Punkte zum Ausdruck.

1. Was sagt uns Oskar Hertwig über den Kampf zwischen Vitalismus und Mechanismus? Welche der beiden Richtungen hat gesiegt, und welcher schließt er selber sich an? Die Stellung Hertwigs zu dieser Frage, die hauptsächlich im 2. Kapitel seines Buches enthalten ist, bleibt schwankend, wie sie es auch früher war. Er meint zwar (S. 44), daß keine Funktion der Lebewesen sich als rein chemisch-physikalisches Problem behandeln lasse; die biologische Erklärung müsse hinzukommen. Er gibt sogar ausdrücklich zu, daß Fortpflanzung und Vererbung und die psychischen Tätigkeiten nicht rein physikalisch erklärbar seien (S. 43). Ist also Hertwig ein „Vitalist"? Nein, er verwahrt sich entschieden dagegen; denn er kenne keinen fundamentalen Unterschied zwischen der belebten und der unbelebten Natur (S. 23). Aber ebensowenig will er ein „Mechanist" heißen; denn er finde im Organismus eine besondere Struktur, die Organisation, die mehr sei als eine bloße Summe chemischer Stoffe und physikalischer Kräfte (S. 24 ff.). Er glaubt, zwischen der mechanistischen und vitalistischen Auffassung eine dritte entdeckt zu haben, die er die biologische nennt, und das sei die seine. Sie erkenne die Unterschiede zwischen der belebten und unbelebten Körperwelt an, obwohl dieselben nur „graduelle" seien; deshalb betone sie „die Eigenart der biologischen Aufgaben". Philosophisch folgerichtig ist diese seine Zwitterstellung nicht; denn sie erkennt die Eigengesetzlichkeit des Lebens empirisch an, während sie dieselbe prinzipiell leugnet. Man könnte deshalb Oskar Hertwig nicht mit Unrecht einen Mechanisten in vitalistischem Gewande nennen. Darüber kann uns auch seine Absage an die extremen Mechanisten, wie Loeb und Verworn (S. 24), und sein schönes Zitat aus E. v. Hartmann (S. 48) nicht hinwegtäuschen, wonach die Aufgabe der Biologie darin besteht, jene Gesetze zu erforschen, die in der anorganischen Natur nicht vorkommen und sich in der organischen Natur den chemisch-physikalischen Gesetzen „überlagern". Und wenn er (S. 45) den Organismus mit einer Maschine vergleicht, deren Ingenieur der Biologe ist, der allein ihre „spezifische Konstruktion" kennt, so vergißt er, daß der eigentliche Ingenieur in jener Maschine selber sitzt, weil sie sich von innen heraus aufbaut, ausbessert und fortpflanzt. Da war doch der Vitalist Driesch folgerichtiger, als er die Maschinentheorie des Lebens wegen ihrer inneren Widersprüche völlig aufgab. Es steckt eben in den Lebensvorgängen ein inneres Prinzip, das die mechanischen Prozesse zu einem höheren Ziele einheitlich hinlenkt.

2. Der Schwerpunkt von Oskar Hertwigs Anschauungen über das Werden der Organismen liegt in seiner Lehre von der Artzelle, die er im 3. und

[1] Monatshefte für den naturwissenschaftl. Unterricht X, 2. Heft (1917) 83—85.

4. Kapitel ausführlich behandelt, die aber auch die Grundlage seiner Ausführungen über die Stammesgeschichte bildet. Schon 1893 (Die Zelle und die Gewebe I 267) hatte er den Begriff der Artzelle begründet. Sie ist die Zelle, die das Wesen der Art enthält. Die Artzellen sind deshalb untereinander ebenso verschieden wie die vollkommen entwickelten Individuen der verschiedenen Arten. Alles, was in letzteren bei der individuellen Entwicklung zum Vorschein kommt, muß als „Anlage" bereits in der Artzelle vorhanden gewesen sein. Das ist das ontogenetische Kausalgesetz, das er in Übereinstimmung mit Nägeli aufstellte. Dieses Gesetz besagt „das Abhängigkeitsverhältnis zwischen dem Eizustande einerseits und dem Verlauf und Endresultat der Ontogenese anderseits", oder „den Parallelismus zwischen Anlage und Anlageprodukt" (S. 219). Oder etwas verständlicher ausgedrückt: „im Hühnerei ist die Spezies ebenso vollständig enthalten als im Huhn, und das Hühnerei ist vom Froschei ebenso weit verschieden als das Huhn vom Frosch" (S. 73). Die Zahl der Artzellen beträgt schon für die bisher beschriebenen Großarten (Linnésche Arten) über eine halbe Million. Da aber auch die Unterarten und Varietäten, die Mendelschen Arten und die reinen Linien Johannsens in ihrer erblichen Anlage (genotypisch) verschieden sind, so wächst die Zahl der in ihrer Organisation voneinander spezifisch verschiedenen Artzellen auf viele Millionen (S. 75). Der Begriff „spezifisch verschieden" wird hier allerdings in sehr weitem Sinne gebraucht. Bei jenen Organismen, die durch Befruchtung sich fortpflanzen, enthält ferner erst die befruchtete Eizelle, die aus der Vereinigung von Ei- und Samenkern hervorgeht, das entwicklungsfähige Wesen der betreffenden Art, und zwar zu gleichwertigen Anteilen von beiden Eltern. Oskar Hertwig sieht zwar auch mit der modernen Zellenlehre den vielzelligen Körper der Pflanzen und Tiere als einen „Zellenstaat" an; aber er verwirft mit Heidenhain und andern neueren Forschern die sog. Bausteintheorie, welche die Zellen des Organismus als voneinander unabhängige Individuen betrachtet. Daher erfolgt die Entwicklung der in der Artzelle enthaltenen Anlagen unter wechselseitiger Beeinflussung der Zellen im Laufe des Furchungsprozesses der befruchteten Keimzelle.

Der Reihe nach schildert uns Hertwig im 3. Kapitel die Organisation der Artzelle auf Grund der mikroskopischen Struktur von Ei- und Samenzelle, des ontogenetischen Kausalgesetzes, der experimentellen Vererbungsforschung und des mikroskopisch beobachteten Befruchtungsprozesses und sucht die Ergebnisse dieser verschiedenen Erkenntnisquellen zu einem Gesamtbilde zu vereinigen. Die Artzelle, so betont er wiederholt und nachdrücklich, ist keineswegs, wie von darwinistischer Seite oft behauptet wurde, „ein Klümpchen einfachen Protoplasmas"; „genau das Gegenteil entspricht der Wahrheit"; „sie ist für sich schon ein Mikrokosmus" (S. 74). Denn ihre Erbmasse, die hauptsächlich in den Kernsubstanzen (in den Chromosomen) enthalten ist, umschließt bereits in der „Konfiguration ihres Idioplasmas" die Anlagen zu sämtlichen Verschiedenheiten, die in den fertigen Organismen zutage treten. Eingehende Behandlung widmet Hertwig auch der Mendelschen Vererbungslehre (S. 76—100). Daß er den Augustiner-Chorherrn

Gregor Mendel einen „Dominikanermönch" nennt, müssen wir ihm allerdings nachsehen. Von Wichtigkeit ist sein Hinweis darauf, daß durch Kreuzung auch solche Kombinationen von Erbanlagen (Genen) neu geschaffen werden können, die als Homozygoten gleichartig veranlagte Keimzellen bilden und sich daher konstant fortpflanzen. Bei Trihybriden, d. h. bei Bastarden, in deren Elterngeneration drei genotypisch verschiedene Merkmalspaare vorhanden waren, kommt es beispielsweise in der zweiten Tochtergeneration (F^2) schon zur Bildung von sechs neuen konstanten Rassen. Allerdings bleiben diese nur bei fortgesetzter Inzucht beständig, da bei Kreuzung mit andern Rassen wiederum Heterozygoten mit ungleich veranlagten Keimzellen entstehen, die in den folgenden Generationen wiederum nach den Mendelschen Spaltungsgesetzen zerfallen. Gerade hierin liegt ein Hauptumstand, der die Bedeutung der Mendelschen Kreuzung für die Bildung neuer konstanter Formen in der Stammesgeschichte der Organismen auf ein sehr bescheidenes Maß herabsetzt.

Hertwigs Lehre von der Artzelle ist keineswegs, wie es vielleicht scheinen könnte, ein Rückfall in die alte Evolutions- oder Einschachtelungstheorie, nach welcher der ganze Organismus im Keime bereits fertig vorgebildet (präformiert) war. Wie aus der Artzelle der vielzellige Organismus durch die individuelle Entwicklung entsteht, führt er im 4. Kapitel aus. Die vielzelligen Tiere und Pflanzen sind nach ihm „potenzierte Artzellen" (S. 138); das soll heißen, die Organisation des fertigen Individuums erfolgt durch die Zellvermehrung im Teilungsprozeß der befruchteten Eizelle, aber durch eine mit stets wachsender Mannigfaltigkeit der Zellformen verbundene Vermehrung, die zur Bildung der einzelnen Gewebe und Organe führt. Daß es eine eigene Keimbahn für die Geschlechtszellen gebe, auf welcher allein die Erbmasse des Keimplasmas unverändert sich erhält, verwirft er entschieden; er spricht sich also für „erbgleiche Teilung" (S. 127 131 f.) im Gegensatz zu Weismann aus. Wie ist aber dann die Mannigfaltigkeit der Organe des Individuums zu erklären? Durch die fortgesetzte Teilung der Artzelle wird „eine fortlaufende Kette von Systembedingungen" geschaffen, indem die Zellen eine verschiedene Lage zueinander erhalten, und durch diese Systembedingungen werden „formative Reize" zur Bildung der Gewebe und Organe ausgeübt. In der Organisation der Artzelle steckt also ein Stück Präformation (Vorbildung), in ihren Teilungsvorgang greift die Epigenese (Neubildung) ein (S. 142 ff.). Die individuelle Entwicklung ist somit nach Oskar Hertwig „ein epigenetischer Prozeß, der durch die präformierte Erbmasse in ihrem artgemäßen Verlauf fest bestimmt ist" (S 144). Durch die Systembedingungen soll es kommen, daß die Entwicklung der einzelnen Teile des Organismus von der Idee des herzustellenden Ganzen beherrscht wird. Hertwig glaubt daher, seine Systembedingungen seien dasselbe wie Reinkes „Dominanten" (S. 153). In Wirklichkeit liegt jedoch in letzterem Begriff ein zielstrebiges Prinzip, das bei Hertwig völlig fehlt. Bei Reinke[1] kommen die Dominanten zu den mechanischen Systembedingungen *hinzu*; sie sind die „immanenten Ursachen" derselben und lenken die mechanische Energie

[1] Einleitung in die theoretische Biologie[2] (1911) Kap. 19, S. 195 ff.

in bestimmte Bahnen. Oskar Hertwig dagegen läßt die ganze zweckmäßige Mannigfaltigkeit in der individuellen Entwicklung nur durch die Lage- und Druckverhältnisse entstehen, die bei der fortschreitenden Zellteilung ohne jedes immanente Prinzip aus der ursprünglichen „Konfiguration" der Artzelle nach mechanischen Gesetzen sich ergeben. Er bleibt also auch in seiner Erklärung der ontogenetischen Entwicklung ein echter Mechanist in vitalistischem Gewande. Was er über die Prinzipien der Integration und der Korrelation [1] sagt, durch welche die einzelnen Zellen und Gewebe des Organismus außer von ihren eigenen Gesetzen auch von den Gesetzen der ihnen übergeordneten Gesamtheit einheitlich beherrscht werden, ist zwar sehr schön und richtig. Aber trotz der protoplasmatischen Brücken und andern mechanischen Verbindungen zwischen den verschiedenen Zellen bleibt die Harmonie der Entwicklung für den menschlichen Verstand unbegreiflich ohne jenes immanente Formalprinzip, welches Aristoteles als Entelechie bezeichnet hat.

3. Die Lehre von der Artzelle führt Oskar Hertwig zu wichtigen Folgerungen über das Verhältnis zwischen individueller Entwicklung und Stammesentwicklung, die in der Umwertung des biogenetischen Grundgesetzes (5. Kapitel) zum Ausdruck kommen. Die Ähnlichkeiten zwischen Entwicklungsstadien höherer und Endstadien niederer Tiere fordern eine wissenschaftliche Erklärung. Warum treten beispielsweise in der Embryonalentwicklung höherer landbewohnender Wirbeltiere Schlundspalten und Schlundbögen auf [2], die nur bei wasserbewohnenden niedern Wirbeltieren zur dauernden Funktion gelangen, während sie bei den höheren Wirbeltieren zu ganz andern Organen sich umbilden? Die Rekapitulationstheorie von Meckel, die im biogenetischen Grundgesetz Haeckels ihre Vollendung fand, will diese Übereinstimmungen dadurch erklären, daß sie annimmt, die höheren Tiere wiederholten in ihrer individuellen Entwicklung ehemalige Stadien ihrer Stammesentwicklung. Diese Auffassung hat, wie Oskar Hertwig mit Gegenbaur sagt (S. 225), zu einem „gefährlichen Phantasiespiel" mit stammesgeschichtlichen Hypothesen und zu einer „bodenlosen Spekulation" geführt. Man braucht sich ja nur an Haeckels vorgebliche Ahnenreihe des Menschen in seiner Progonotaxis hominis zu erinnern [3]. Hertwig leugnet nun keineswegs, daß die individuelle Entwicklung uns in vielen Fällen Rückschlüsse auf die Stammesgeschichte gestattet. Die Metamorphose von gewissen parasitischen Krebsen (Sacculina usw.), deren systematische Zugehörigkeit nur aus ihren Larvenstadien beurteilt werden kann, das vorübergehende Auftreten einer Zahnbildung bei Em-

---

[1] Bei den Korrelationen zwischen primären und sekundären Sexualorganen (S. 170) sind Meisenheimers negative Ergebnisse an Schmetterlingen nicht berücksichtigt.

[2] Daß diese embryonalen Bildungen als solche gar keine Funktion haben, wird übrigens von H. Kranichfeld mit Recht bezweifelt. Siehe dessen Arbeit: „Einige Beobachtungen, welche die Annahme einer physiologischen Bedeutung der Schlundtaschen bei den Embryonen der höheren Wirbeltiere nahelegen" (Anatomische Hefte [1914] Heft 150).

[3] Siehe diese Zeitschrift 76 (1909) 422 ff.: Alte und neue Forschungen Haeckels über das Menschenproblem, IV. Teil.

bryonen von Bartenwalen, die rudimentären Augen von Höhlentieren usw. bieten zahlreiche Belege hierfür. Aber damit ist nicht die Frage beantwortet: Weshalb wiederholen höhere Organismen vorübergehend Stadien, die bei niederen Organismen dauernd sind? Hier versagt die Rekapitulationstheorie und das biogenetische Grundgesetz völlig. Daß sämtliche vielzellige Organismen ihre individuelle Entwicklung mit einem einzelligen Stadium, der Eizelle, beginnen, kann man, wie Oskar Hertwig treffend ausführt (S. 216 ff.), nicht daraus erklären, daß die Eizelle eine „stammesgeschichtliche Wiederholung" jener einzelligen Wesen sei, die am Anfang der hypothetischen Ahnenkette standen. Der Grund für jenen Parallelismus liegt ungleich tiefer, wie Hertwig (S. 217) bemerkt: „Mit der Eizelle nimmt die Ontogonese eines jeden Lebewesens auch in der Gegenwart nur deshalb wieder ihren Anfang, weil sie die elementare Grundform ist, an welche das organische Leben beim Zeugungsprozeß gebunden ist, und weil sie für sich schon die Eigenschaften einer Organismenart der Anlage nach repräsentiert.... Die Keimzellen der gegenwärtigen Lebewesen und ihre einzelligen Vorfahren am Beginn der Stammesgeschichte, mögen wir sie als Amöben oder sonstwie bezeichnen wollen, sind nur, insofern sie unter den gemeinsamen Begriff der Zelle fallen, miteinander vergleichbar, im übrigen aber in ihrem eigentlichen Wesen als organisierte Naturobjekte so verschieden voneinander, daß man von einer Wiederholung der einzelligen Ahnenform durch die Entwicklung eines jetzt lebenden Organismus in keiner Weise sprechen kann."

Das ontogenetische Kausalgesetz Hertwigs tritt also hier in schroffen Gegensatz zum biogenetischen Grundgesetz Haeckels. Das nämliche gilt auch für die übrigen Ähnlichkeiten zwischen ontogenetischer und phylogenetischer Entwicklung. Das vorübergehende Auftreten eines Rückenstranges (Chorda dorsalis) oder von Schlundspalten in der Entwicklung der höheren Wirbeltiere darf keineswegs als „Rekapitulation" eines Amphioxus- oder Fischstadiums der Ahnenreihe aufgefaßt werden (S. 221): „Denn die Fähigkeit zur Entwicklung einer Chorda oder das Vermögen, Schlundspalten &c. zu bilden, sind überhaupt allgemein systematische Merkmale des ganzen Wirbeltierstammes." Der Parallelismus zwischen vorübergehenden Stadien der individuellen Entwicklung und dauernden Stadien der Stammesentwicklung beruht somit auf den allgemeinen Gesetzen der organischen Formbildung, nicht aber auf einer Wiederholung von Ahnenstadien. Daher steht auch, wie Hertwig an anderer Stelle sagt (S. 280), „der menschliche Embryo dem Affenembryo nicht näher als der ausgewachsene Mensch irgend einer Affenspezies". Ja er rügt es sogar als einen prinzipiellen Fehler der darwinistischen Betrachtungsweise, daß sie die vergleichend anatomischen Methoden als phylogenetische behandle und die durch Vergleichung nachgewiesene Homologie der Organe durch Blutsverwandtschaft erklären wolle (S. 707). Da bleibt allerdings von den sog. klassischen Beweisen für die Primatenabstammung des Menschen so gut wie nichts als stichhaltig übrig!

4. Wenn die Artzellen der Lebewesen bereits die Anlagen für sämtliche Eigenschaften der fertigen Organismen umschließen, so daß bei der individuellen Ent-

wicklung nichts herauskommen kann, was nicht schon im Erbplasma der Keimzellen enthalten war; wenn es daher so viele Artzellen gibt wie Arten, d. h. genotypisch (ihrer Erbanlage nach) verschiedene Organismen — wo bleibt dann die Entstehung neuer Arten, wo bleibt die Entwicklungstheorie im Sinne einer Stammesentwicklung der organischen Formen? Ist durch Oskar Hertwigs Lehre von der Artzelle nicht die alte „Konstanz der Arten" aufs neue auf den Schild erhoben?

Keineswegs. Die Ahnengeschichte (Phylogenese) einer jeden Tier- und Pflanzenart setzt sich aus einer fortlaufenden Kette von zahllosen individuellen Entwicklungen (Ontogonien) zusammen, deren Ausgangspunkte im Laufe der Zeit um kleine Differentiale sich verschoben (S. 226). Mit andern Worten: die Artzellen selber, diese eigentlichen Glieder der genealogischen Kette in der Phylogenese, sind „in geringem Grade veränderliche Größen"; der Entwicklungsprozeß der Keimzellen ist einer weit größeren Anpassung fähig als der fertige Organismus selber (S. 269). Daher ist bei Hertwig die Stammesgeschichte der Arten zu einer Stammesgeschichte der Artzellen geworden.

Wie er sich diese Stammesgeschichte in ihrem Verlauf und in ihren bewirkenden Ursachen vorstellt, werden wir nun aus den folgenden Abschnitten seines Buches sehen: Die Stammesgeschichte bietet nach ihm nicht das Bild eines einfachen Stammbaumes nach darwinistisch-monistischem Muster, sondern das Bild eines reichverzweigten „genealogischen Netzwerkes". Er hält die einstammige (monophyletische) Entwicklung der Organismen für einen großen Irrtum und spricht sich entschieden für eine vielstammige (polyphyletische) Entwicklung aus. Die Ursache der Stammesentwicklung endlich sieht er nicht in der darwinistischen Zuchtwahl, sondern in der auf gesetzmäßiger Wechselwirkung von mannigfachen inneren und äußeren Ursachen beruhenden aktiven Anpassung. Er ist also ein Vertreter des Lamarckismus und stellt sich in schroffen Gegensatz zum Darwinismus.

Eines müssen wir hier noch vorausschicken: Hertwig ist seiner ganzen Denkrichtung nach ein vergleichender Morphologe und Entwicklungsphysiologe. Die Paläontologie, die doch eigentlich die Hauptquelle für unsere Erforschung der Stammesgeschichte bilden muß, weil sie uns die wahrscheinlichen Vorfahren der gegenwärtig lebenden Arten kennen lehrt, wird bei ihm nicht nur als nebensächlich behandelt, sondern verschwindet völlig hinter den Kulissen. Von verschiedenen Kritikern seines Buches ist mit Recht bemerkt worden, er unterschätze sowohl unsere tatsächliche Kenntnis der fossilen Formen als auch ihre Bedeutung für die Abstammungslehre, wie aus mehreren Stellen seines Buches hervorgeht (S. 55 200 622 707). Um so interessanter ist es, daß er in seiner Hinneigung zur polyphyletischen Entwicklung und zum Lamarckismus sich mit den hervorragendsten heutigen Paläontologen begegnet. Darin darf man jedenfalls mit ihm übereinstimmen, daß unsere Erforschung der Stammesgeschichte der organischen Welt nur zu hypothetischen Ergebnissen führen kann (S. 201 623). Selbstverständlich können wir hier seine Ausführungen über das stammesgeschichtliche

Werden der Organismen nur ganz kurz skizzieren, da sie zehn Abschnitte seines Buches (7.—16. Kapitel) mit über 400 Seiten umfassen.

5. Mutation der Artzelle durch Anpassung — so könnte man den Grundgedanken von Hertwigs Theorie der Phylogenese nennen. Nachdem er den Speziesbegriff erörtert und ihm neben den Linnéschen Großarten auch die elementaren Arten (Kleinarten) oder Unterarten, die Mendelschen Arten oder Varietäten und die reinen Linien Johannsens eingegliedert hat (Kap. 7), geht er zur Frage der Konstanz der Arten über. Er unterscheidet mit Baur und andern modernen Vererbungstheoretikern zwischen Variabilität und Mutabilität der Art. Erstere ist das Vermögen der Artzelle, auf äußere Einwirkungen verschieden zu reagieren; letztere dagegen das Vermögen der Artzelle, ihr Keimplasma zu verändern. Zur Variabilität, die er im 8. Kapitel behandelt, gehören vor allem die geschlechtlichen Verschiedenheiten, für deren Erklärung er den sog. Geschlechtschromosomen keine große Bedeutung beimessen will (S. 312 ff.). Ferner gehören hierher die Standortsvariationen, der Saisondimorphismus und die sog. fluktuierende Variation. Alle diese Verschiedenheiten sind nicht erblich, da sie nicht auf einer veränderten Beschaffenheit der Artzellen beruhen. Anders verhält es sich mit jenen Verschiedenheiten, die aus der Mutabilität der Artzelle hervorgehen (Kap. 9): die Mutation der Artzellen, und diese allein, ist die Grundlage für die Entstehung neuer Arten.

Die Veränderung des Erbplasmas (Idioplasmas) der Artzellen kann auf zweierlei Weise erfolgen: entweder durch Neukombination zweier verschiedener Idioplasmen, also durch Kreuzung, oder durch direkte Veränderung des Idioplasmas, also durch Mutation[1] im eigentlichen Sinne. Die Bildung neuer Keimplasmen durch Kreuzung, die nach den Mendelschen Gesetzen erfolgt, hat, wie Hertwig richtig bemerkt, nur eine geringe Bedeutung für die Entstehung neuer Arten in freier Natur, da die neuen Formen nur durch künstliche Zucht sich rassenrein erhalten können; sie kann daher nicht „in größerem Maßstab schöpferisch sein" (S. 580). Viel größer ist die Wichtigkeit der Mutation durch direkte Umbildung des Keimplasmas. Sie umfaßt nicht nur die sprungweisen Mutationen von de Vries, sondern alle auf erblicher Veränderung des Keimplasmas beruhenden Abänderungen. Diese Mutationen erfolgen nach O. Hertwig — und das ist von besonderer Bedeutung — unter gesetzmäßigem Zusammenwirken innerer und äußerer Ursachen. Sie entstehen somit nicht „zufällig", sondern durch bestimmte äußere Einflüsse, wie Hertwig an den experimentell erzeugten Mutanten zu zeigen sucht; sie sind ferner nicht „richtungslos", sondern bestimmt gerichtet, eben wegen ihrer Abhängigkeit von den äußeren Ursachen. So oft die äußeren Einflüsse auf eine „sensible Periode" des Organismus treffen,

---

[1] Für diese hat Reinke 1915 das Wort Allogonie vorgeschlagen, da der Ausdruck „Mutation" von den Paläontologen bereits früher (Waagen 1867) in einem andern Sinne gebraucht wurde, nämlich für die in einer paläontologischen Entwicklungsreihe zeitlich aufeinander folgenden Abänderungen. O. Hertwig erwähnt die Bezeichnung Allogonie nicht.

in der sie auf die Keimzellen zu wirken vermögen, können durch Mutation neue erbliche Veränderungen der Artzellen entstehen. Indem Hertwig die gesetzmäßige Abhängigkeit der Mutation von äußeren Ursachen, z. B. von bestimmten Kulturbedingungen der Ernährung und der Temperatur, betont, hat er die Brauchbarkeit der Mutationstheorie für die Abstammungslehre entschieden verbessert; denn er hat dadurch die Brücke zwischen Mutation und Anpassung geschlagen.

6. Wie er sich den Zusammenhang der Erbanlagen des Organismus mit den äußeren Einflüssen vorstellt, geht näher hervor aus seinen Ausführungen über die Anpassung der Organismen (Kap. 10—11). Die Anpassung hat bei ihm einen andern Sinn als bei den Darwinisten, namentlich bei Weismann, wo überhaupt nur von passiver Anpassung die Rede sein kann, da nach ihnen die Außenwelt ohne jeden ursächlichen Einfluß auf die Veränderung des Keimplasmas bleibt; Hertwig dagegen vertritt das lamarckistische Prinzip der direkten Bewirkung, der aktiven Wechselbeziehung zwischen inneren und äußeren Faktoren. Die „innere Anpassung" der Zellen, Gewebe und Organe des Organismus untereinander hatte er schon früher bei der individuellen Entwicklung (Kap. 4) behandelt. Jetzt untersucht er „die Stellung der Organismen im Mechanismus der Natur", d. h. die Anpassungen der Lebewesen an die leblose Natur und die gegenseitigen Anpassungen der Organismen. Er hat hier nicht nur ein reiches Tatsachenmaterial zusammengestellt, sondern auch manche gute Gesichtspunkte zu dessen Erklärung geboten.

Bei seiner Kritik der Mimikrytheorie (S. 509 ff.) legt er allerdings zu viel Gewicht auf die Ansicht Dofleins, nach welcher die betreffenden Ähnlichkeiten den nachahmenden Formen erst nachträglich dadurch nützlich geworden sein sollen, daß diese sich derselben instinktiv zu ihrem Schutze bedienten. Das mag in einigen Fällen zutreffen, in vielen andern gilt es sicher nicht. Wer beispielsweise Ameisengäste des Mimikrytypus wie Mimeciton und Mimanomma kennt, wird sich unmöglich dazu verstehen, diese raffiniert ameisenähnlichen Käfer hätten erst nachträglich die Gesellschaft ihrer Wirtsameisen aufgesucht, nachdem sie ihren Wirten bereits so ähnlich waren; denn ihre ganze Körpergestalt ist nur begreiflich aus der Verähnlichung mit ihren Wirten, die eine Folge ihrer Anpassung an diese war und mit letzterer ursächlich Hand in Hand gehen mußte, sowohl organisch wie psychisch, indem die Käfer zugleich mit der Gestalt ihrer Wirte auch deren Bewegungsweise und Fühlerverkehr annahmen. Welche bewirkenden Ursachen der außerordentlich hohen Entwicklung des Mimikrytypus bei manchen Ameisengästen zugrunde liegen, bleibt noch ein schwieriges Problem [1]. Das Gebiet der Myrmekophilen und Termitophilen, das so hochinteressante Anpassungserscheinungen bietet, wird bei Hertwig überhaupt nicht erwähnt.

Um so besser ist er zu Hause in der vergleichenden Anatomie und Entwicklungsgeschichte der höheren Tiere, und hier bringt er viele lehrreiche Beispiele. So hat sich die Bildung einer Plazenta wiederholt bei verschiedenen Tiergruppen unabhängig

---

[1] Siehe meine Ausführungen hierüber in: Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie [3] (1906) Kap. 10, S. 346 ff.; Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen [2] (1909) Kap. 6, S. 50 ff.

voneinander vollzogen, wozu Hertwig (S. 493) mit Recht bemerkt, die hier vorliegenden Ähnlichkeiten beruhten weniger auf gemeinsamer Abstammung als auf allgemeinen organischen Bildungsgesetzen (vgl. auch S. 707). Da man die Ähnlichkeit der Plazenta von Mensch und Menschenaffe vielfach als einen Hauptbeweis für die Affenverwandtschaft des Menschen gehalten hat, ist diese Feststellung besonders wichtig.

Die Gebrauchsweise (also der Zweck) ist es, die nach O. Hertwig die hervorzubringende Gestalt bestimmt (S. 447). Eingehend zeigt er dies an den Sinnes- und Bewegungsorganen der Tiere, an den Flügeln der Insekten, der Vögel, der Fledermäuse usw., besonders aber an den Augen der Kopffüßer (Cephalopoden, z. B. Tintenfische) und der Wirbeltiere. Obwohl auf ganz verschiedenen Wegen in der Entwicklung entstehend, zeigen diese Sehorgane eine erstaunlich hohe Übereinstimmung in ihrer optischen Einrichtung, worauf schon Mivart gegenüber Darwin aufmerksam gemacht hat. Sollte man da nicht denken, Hertwig müßte mit Reinke[1] den in der Anpassung liegenden Finalbegriff folgerichtig anerkennen? Dazu kann er sich leider nicht entschließen. Wie er die innere Anpassung der Zellen und Gewebe des Organismus aneinander auf bloße mechanische Systembedingungen zurückführte, so erklärt er auch die äußeren Anpassungen der Lebewesen an die Umwelt ohne jedes finale Prinzip. Warum antwortet der Organismus auf die mechanische Einwirkung der Lichtstrahlen gerade mit der Bildung eines Auges, welches für die Aufnahme und Umsetzung der Ätherwellen empfänglich ist und seinem Besitzer als Sehorgan dient für dessen Lebenszwecke? Diese große Frage bleibt bei O. Hertwig ungelöst; ja sie wird nicht einmal gestellt, obwohl er ein Anhänger der „direkten Bewirkung“ ist. Er begnügt sich damit, das Erfahrungsgesetz festzustellen, daß die Eigenart eines Organs seinem Zwecke entspricht, und erklärt dann die Entstehung ähnlich gebauter, dem nämlichen Zwecke dienender Organe bei verschiedenen Tierklassen einfach für — „konvergente Naturzüchtung“! (S. 456 459 u. a.) Dieser Rückfall in die darwinistische Ausdrucksweise ist eine um so befremdlichere Inkonsequenz, als Hertwig mehrere Kapitel am Schlusse seines Buches eigens dazu verwendet zu zeigen, daß die Naturzüchtung Darwins ein leeres Wort ist.

7. Daß O. Hertwig für die Vererbung erworbener Eigenschaften eintritt[2], folgt mit Selbstverständlichkeit aus seiner Theorie der direkten Bewirkung. Wie er sich jene Vererbung denkt, geht aus dem 12. und 13. Kapitel hervor.

---

[1] Einleitung in die theor. Biologie[2] Kap. 9; siehe auch dessen „Bemerkungen über Mannigfaltigkeit und Anpassungen“: Flora (1918) 71 ff.

[2] Ob die S. 582 ff. u. 594 erwähnten Beispiele (die durch Radiumbestrahlung der Samenfäden erzielten Veränderungen in der Entwicklung des Eis) wirklich unter den Begriff der Vererbung erworbener Eigenschaften fallen, dürfte von manchen bezweifelt werden. Erst wenn die auf diesem Wege erzeugten monströsen Larven ihre Eigentümlichkeiten auf die folgende Generation zu übertragen vermöchten, wäre dieser Beweis erbracht. Andernfalls könnte man nur von einer vorübergehenden Modifikation des Keimplasmas, nicht von einer erblichen Mutation desselben sprechen.

Er verwirft Darwins Hypothese der Pangenesis, besonders aber wendet er sich gegen Weismanns Determinantentheorie, die er einer gründlichen und zutreffenden Kritik unterzieht. An ihre Stelle setzt er seine Lehre von der Artzelle, welche den epigenetischen Charakter der Entwicklung mit der im Bau des Artplasmas liegenden Präformation zu vereinigen sucht. Obwohl er die Determinanten oder Bestimmungsstücke Weismanns ablehnt, welche den Organismus zu einer „präformierten Entwicklungsmaschine" machen (S. 545), faßt doch auch er die „Anlagen" des Erbplasmas der Keimzellen wesentlich als körperliche Gebilde von ultramikroskopischer Kleinheit, als sog. Organoide, auf. Die Chromosomen der Keimzellen, welche die kleinsten mikroskopisch sichtbaren materiellen Vererbungsträger sind, enthalten zwar die Erbanlagen, sind aber nicht mit ihnen identisch, weil ein Chromosom mehrere oder viele dieser Anlagen enthalten kann. Hertwig nimmt daher kleinste hypothetische Lebenseinheiten (Bioblasten) innerhalb der Chromosomen, die das Erbplasma enthalten, an (S. 556). Während die neuere physiologische Vererbungstheorie des Mendelismus mit Johannsen, Lang usw. nicht die Vorstellung von „etwas Körperlichem" mit dem Begriff des Gen oder der Erbeinheit verbinden will (S. 561 f.), hält Hertwig somit an der älteren anatomischen Auffassung fest, welche den Genen eine körperliche Struktur zuschreibt. Aber wodurch unterscheiden sich dann die Bioblasten Hertwigs von den Determinanten Weismanns? Der wesentliche Unterschied besteht darin, daß bei Hertwig die Erbmasse der Artzelle, die er mit Nägeli Idioplasma nennt, eine „spezifisch reagierende Substanz" darstellt (S. 568 575), welche dem Einfluß der Außenwelt zugänglich und nicht von ihr abgeschlossen ist wie bei Weismann. Darin liegt eben ihr Charakter als „Anlage", und es bleibt nur noch die Frage: wie kann die Artzelle in ihrem Anlagebestand durch Mutation verändert werden? (S. 579.)

Das dunkle Problem (S. 600 ff.), wie die Umweltfaktoren auf das Erbplasma der Keimzellen einwirken, ob nur durch Vermittlung des Körpers (somatische Induktion) oder auch unmittelbar (Parallelinduktion oder simultane Reizleitung), glaubt Hertwig in vermittelnder Weise lösen zu können, indem er annimmt, daß es sich hauptsächlich um eine indirekte Wirkung durch Beeinflussung des ganzen Stoffwechsels handle (S. 603). „Um zum Träger erblicher Erscheinungen zu werden", so faßt er seine Ansicht über die Mutation der Artzelle zusammen, „muß die Zelle ein auf das feinste abgestuftes Reaktionsvermögen für alle Vorgänge haben, die sich teils im Innern eines vielzelligen Organismus abspielen, teils auch als Umweltsfaktoren auf sie einwirken" (S. 613). Ebenda gesteht er auch ausdrücklich zu, daß wir zurzeit keine „mechanische Erklärung" für jenes Reaktionsvermögen der Zelle erhoffen können. Also auch hier ist O. Hertwig empirischer Vitalist, während er im Herzen theoretischer Mechanist bleibt. Wir sind dagegen der Meinung, daß das zweckmäßige Reaktionsvermögen der Artzelle auch dann nicht rein mechanisch begreiflich würde, wenn wir seine chemisch-physikalischen Grundlagen erkennen könnten; denn als Rest bliebe immer noch die innere Zielstrebigkeit jener Vorgänge (K. E. v. Baer), durch welche sie zur Entwicklung eines lebensfähigen Organismus von innen heraus gelenkt werden.

Ohne ein immanentes Prinzip kommen wir hier nicht aus. Es ist schade, daß O. Hertwig seinen richtigen Gedankengang nicht bis zu dieser Folgerung durchgeführt hat.

Die Hering-Semonsche Mnemetheorie, welche Vererbung und Gedächtnis für wesentlich gleichartig ausgibt, will O. Hertwig zwar als „berechtigten Erklärungsversuch" anerkennen (S. 616 ff.), aber er fügt sogleich hinzu, daß er zwischen beiden nur eine Ähnlichkeit, keine Gleichheit finden könne. Hugo Fischer bemerkt hierüber in seinem Referat über Hertwigs Buch [1]: Gegenüber der Mnemetheorie wäre wohl „etwas mehr Kritik am Platze gewesen"; denn „sie gehört restlos in das Gebiet der reinen Phantasie, mit Wissenschaft hat sie höchstens Äußerliches, mehr aber nicht, gemein".

8. Da die Artzelle nach O. Hertwig durch Einwirkung äußerer Ursachen verändert werden kann und diese Veränderungen erblich sind, ist er ein Anhänger des Lamarckismus und ein Gegner des Darwinismus. Er bezeichnet mit Nägeli seine Anschauung als „die Theorie der bestimmten und direkten Bewirkung" (S. 627). Ihre positiven Züge hatte er in den vorigen Abschnitten allmählich entfaltet. Diese haben uns auch gezeigt, daß die Frage nach der Entstehung der Arten sich nicht durch eine Zauberformel lösen lasse, sondern daß verschiedene Faktoren in mannigfacher Weise ineinander eingreifen. In den letzten Abschnitten seines Buches (Kap. 14—16) stellt er seine Auffassung der darwinistischen gegenüber und übt an „Darwins Zufallstheorie" strenge Kritik.

Wie schon vor O. Hertwig viele andere Kritiker bemerkt haben, war Charles Darwin selber kein so extremer Darwinist wie manche seiner Nachfolger, indem er neben der Naturzüchtung auch noch manche andere Faktoren wenigstens gelegentlich anerkannte (vgl. S. 643). Als den eigentlichen Apostel des Darwinismus bezeichnet Hertwig mit Recht Ernst Haeckel, weil dieser die Selektionstheorie popularisierte und zu einer „Weltanschauung" ausbildete (S. 637). August Weismann nennt er dagegen (S. 639) den „Theoretiker des Darwinismus", weil er die verschiedenen Formen der Selektion zu einem einheitlichen Lehrgebäude ausgestaltete und die „Allmacht der Naturzüchtung" verkündete [2]. O. Hertwig stellt ihr mit Spencer die „Ohnmacht der Naturzüchtung" entgegen (S. 643). Wenngleich die von ihm gegen den Darwinismus vorgebrachten Gründe nicht neu sind, so gibt er ihnen doch vielfach eine recht wirksame neue Fassung. Zuerst behandelt er die künstliche Zuchtwahl, welche die Grundlage der Theorie der natürlichen Zuchtwahl bildet, dann diese selbst. Aus den Ergebnissen der künstlichen Pflanzen-

---

[1] Monatshefte für den naturwissenschaftl. Unterricht X, 2. Heft (1917) 83—85.

[2] Wenn Hertwig (S. 642) die Argumentation Weismanns als „apagogische" Beweisführung bezeichnet, „wie solche früher in der kirchlichen Scholastik mit unter den Beweismitteln für das Dasein Gottes aufgeführt und in den Schulen gelehrt wurde", so können wir hierin eigentlich nur ein Lob dieser Schulen sehen, da der Scharfsinn der Weismannschen Argumente auch von seinen Gegnern vielfach anerkannt wurde.

und Tierzüchtung zeigt er, daß der Züchter durch seine Selektion nichts Neues schaffen, sondern nur die durch Kreuzung und Mutation entstandenen neuen Formen für seine Zwecke auswählen kann (S. 651 656). Hierauf allein beruhen die großen Erfolge der künstlichen Zuchtwahl. Bei der Naturzüchtung Darwins fehlt aber der intelligente Züchter, und die Entstehung zweckmäßiger Abänderungen aus einer vorgeblich unbegrenzten und unbestimmten Variabilität bleibt lediglich dem Zufall überlassen. Das Prinzip der „Auslese des Passendsten im Kampfe ums Dasein“ ist daher nichts weiter als ein Zufallsprinzip. Hertwig führt (S. 663—692) die hauptsächlichen Einwände gegen die Selektionstheorie der Reihe nach vor. Besonders bemerkenswert ist sein Hinweis auf die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten in der Organisation der Lebewesen, die überhaupt nicht durch Selektion erst entstanden sein können (S. 676 ff.). Wie sollen beispielsweise die Gesetze der Zellteilung, welche die Grundlage für jeden Entwicklungsprozeß sind, durch allmähliche Häufung kleinster Abänderungen — etwa von 1/8- oder 1/4-Zellteilungen — entstanden sein? Das ist ganz undenkbar.

Der Darwinismus fühlt sich in seinen Spekulationen über die Genealogie der Organismen „mit einer fast unwiderstehlichen Gewalt“ zur monophyletischen (einstammigen) Deszendenz hingezogen, zur Aufstellung systematischer Stammbäume, die vom Urtier bis zum Menschen hinaufführen. Wie denkt O. Hertwig über monophyletische und polyphyletische Entwicklung? (S. 678—686.) Die berühmten monophyletischen Stammbäume bezeichnet er mit berechtigtem Sarkasmus als bloße systematische Abstraktionen, als „Stammbäume von Begriffen“, nicht von realen Lebewesen; sie haben deshalb nach ihm gar keinen Wert für die wirkliche Erkenntnis der Stammesgeschichte. Er tritt entschieden für eine polyphyletische (vielstammige) Entwicklung ein, welche die Gestalt eines genealogischen Netzwerkes annimmt, und bei der innere und äußere Ursachen die Umbildung der Keimplasmen in bestimmten Richtungen bewirken. Ebenso scharf spricht er sich gegen die „Teleophobie“ des Darwinismus aus (S. 686—692 u. 702—704), die schon von Eduard v. Hartmann „eine in der modernen Naturwissenschaft grassierende Kinderkrankheit“ genannt wurde. Die Selektionstheorie schien den einzigen Ausweg zu bieten, um die Zweckmäßigkeit in der Natur ohne ein zwecksetzendes Prinzip zu erklären. Die Furcht vor einer „dualistischen Weltanschauung“ war es, was die Vertreter der Selektionstheorie in den „logischen Widerspruch“ verwickelte, einerseits die Zweckmäßigkeit der Natur zu übertreiben, indem sie alles zu einer „Auslese des Passendsten“ machten, und anderseits jedes Zweckmäßigkeitsprinzip in der nämlichen Natur gänzlich zu leugnen. Dadurch haben sie die ganze organische Entwicklung zu einer „Zufallstheorie“ gemacht. — So berechtigt diese Kritik ist, so wird man sich doch fragen müssen, wo das von O. Hertwig belobte Zweckmäßigkeitsprinzip in seiner eigenen Theorie der direkten Bewirkung bleibe. Die Zielstrebigkeit in der Anlage der Artzellen und in ihrer Reaktionsweise auf die Einflüsse der Außenwelt wird von ihm allerdings empirisch, als etwas Gegebenes, anerkannt. Aber es ist ihm nicht gelungen, die Prinzipien der Finalität und der Kausalität, welche, wie er richtig sagt, beide metaphysische

Prinzipien sind (S. 689), philosophisch miteinander zu verbinden; ja er hat es nicht einmal versucht. Seine flüchtige Bemerkung, daß jeder (organischen) Zweckmäßigkeit mechanische Kausalität zugrunde liege, weshalb die Begriffe „Mittel und Zweck“ auch durch „Ursache und Wirkung“ ersetzt werden könnten (S. 690), kann doch wahrlich nicht als ein ernster philosophischer Erklärungsversuch gelten. Ein tieferes Eindringen in das Problem der organischen Finalität und seine Beziehung zur Kausalität würde wahrscheinlich auch ihn gleich Reinke näher zu der so verkannten dualistischen Naturphilosophie geführt haben.

O. Hertwig hat sich der Einsicht nicht verschlossen, welche Gefahren die Ausbildung der darwinistischen Zufallstheorie zu einer Weltanschauung, namentlich durch Ernst Haeckel, „der die wissenschaftliche zugleich zu einer politisch-religiösen Frage machte“ (S. 638), für die Kultur der Menschheit mit sich bringt. „Kaum ist ein größerer Kontrast denkbar als zwischen der Weltanschauung der vorausgegangenen Jahrhunderte, mit ihren auf christlicher Liebe basierenden Lehren, und der Weltanschauung, die aus dem erbitterten Kampf ums Dasein und der auf Wissenschaft begründeten Selektionstheorie eine Orientierung auf neue Lebensziele zu gewinnen suchte.“ Hertwig warnt daher auch vor den „sozialen Gefahren“, welche in der Ausbreitung dieser neuen Weltanschauung auf die Volksschichten liegen (S. 710). So können denn die Vertreter der christlichen Religion, welche ähnliche Warnungen geäußert haben [1], sich jetzt auch auf das Werk eines der bedeutendsten Biologen berufen, das ein Markstein in der Entwicklung der Biologie genannt wurde [2]. — Leider fehlt dem Buch ein Sachregister.

II.

Wiesners Buch über Erschaffung, Entstehung, Entwicklung und über die Grenzen der Berechtigung des Entwicklungsgedankens trägt einen ganz andern Charakter als das O. Hertwigs. Dieses bot eine reiche Fülle biologischer Tatsachen, um die Lehre von der Artzelle wie um einen Kristallisationspunkt gesammelt, um das individuelle wie das stammesgeschichtliche Werden der Organismen zu erklären. Seine ganze Studie hatte ein naturwissenschaftliches Gepräge, die philosophischen Züge traten völlig in den Hintergrund. Umgekehrt bei Wiesner. Sein Buch ist eine evolutionsphilosophische Studie, die sich nur mit begrifflichen Erörterungen beschäftigt. Von seinem reichen botanischen Wissen enthält es kaum Andeutungen (z. B. S. 246), und seine eigenen experimentellen Forschungen über den Lichtgenuß der Pflanzen

---

[1] Vgl. E. Wasmann, Die moderne Biologie u. die Entwicklungstheorie [3] (1906) 271; Ernst Haeckels Kulturarbeit [3] (1916).

[2] Vgl. F. W. Neger in der Zeitschrift „Die Naturwissenschaften“ V, 1. Heft (1917) 9—10; P. Buchner im „Biologischen Zentralblatt“ (1917) Nr. 3, S. 156—159.

erwähnt er nur wie zum Abschied im Vorwort (S. 7). Seine Gesundheit hatte ihn genötigt, die fachwissenschaftlichen Arbeiten aufzugeben; dafür wollte er nun am Ende seines Lebens eine Zusammenfassung der Ideen über Entwicklung geben, zu denen ihn seine Studien schon seit langem geführt hatten. Auch Wiesner hat eine ähnliche Wandlung seiner Anschauungen durchgemacht wie O. Hertwig. In seinen Jugendjahren ein begeisterter Anhänger Darwins, war er zuerst durch K. E. v. Baers Schriften ernüchtert worden und dann immer mehr in ein kritisches Verhältnis zur Selektionstheorie getreten, bis er schließlich ein entschiedener Gegner des Darwinismus, namentlich aber der Evolutionsphilosophie Herbert Spencers wurde. Er empfand es als dringendes Bedürfnis, die Begriffsverwirrung zu klären, die durch den willkürlichen und vieldeutigen Gebrauch des Schlagwortes „Entwicklung" verursacht worden ist. Wenn wir Wiesners Buch als eine entwicklungsphilosophische Studie bezeichnen, müssen wir allerdings gleich beifügen, daß es diesen Namen nur in bescheidenem Maße beansprucht; denn Wiesner will das Entwicklungsproblem, wie er wiederholt erklärt und nochmals am Schlusse versichert, nur mit dem „gesunden Menschenverstande" lösen, ohne die Schwelle der „Metaphysik" zu überschreiten. Er gesteht selber am Ende seiner Untersuchung (S. 247), daß es ihm „nicht gelungen ist, tiefer in den Wesenskern der Entwicklung einzudringen". Von der christlichen Naturphilosophie hat er kaum eine Ahnung; seine Hauptquelle sind Kants Schriften, auf die er sich fortwährend bezieht. Obwohl aber seiner Darstellung hie und da Unklarheiten und Widersprüche anhaften, gebührt ihm doch das Verdienst, auf die Grenzen der Berechtigung des Entwicklungsgedankens durch seine kritische Untersuchung in zeitgemäßer Weise aufmerksam gemacht zu haben. Fassen wir nun seine etwas weitschweifigen Ausführungen in einige Hauptpunkte zusammen.

1. Die Begriffe Entstehung und Entwicklung (S. 18—23) werden von ihm scharf geschieden. Erstere bezeichnet den Beginn eines Seins, letztere ein fortlaufendes Geschehen, eine Kette von Veränderungen an einem schon bestehenden Sein. Schöpfung (S. 23—28) bedeutet nach ihm ein erstes Entstehen oder „Urentstehen" von etwas, was früher nicht da war. Er unterscheidet ein reelles Neuentstehen und ein hypothetisches Urentstehen. In ersterem Sinne könne man jede neue Tier- oder Pflanzenart „erschaffen" nennen, also auch den Menschen (S. 27). Das ist aber offenbar nicht der eigentliche Schöpfungsbegriff; diesen hat Wiesner nicht richtig erfaßt. Die Schöpfung im echten Sinne ist auch nicht ein „hypothetisches Urentstehen", wie z. B. die Urzeugung des Monismus, sondern die Hervorbringung eines Wesens aus nichts (ex nihilo sui et subiecti) durch

göttliche Allmacht. In diesem Sinne ist die Materie „geschaffen“ und der menschliche Geist, aber nicht der menschliche Körper. Wiesner ist zwar weit entfernt davon, den christlichen Schöpfungsbegriff mit Haeckel zu verspotten. Er hat sich sogar Aufklärung über denselben geben lassen durch Professor Stöhr (S. 15); aber wenige Seiten später hat er diese schon wieder vergessen, wo er die Erschaffung der Welt aus nichts nicht etwa für ein metaphysisches Problem erklärt, das außerhalb der Naturwissenschaft liege — das wäre ja richtig gewesen —, sondern einfach für etwas Undenkbares und deshalb Unmögliches, „weil nach unwiderleglichen naturwissenschaftlichen Beweisen keinerlei Materie aus dem Nichts entstehen kann“ (S. 24). Wenn das Nichts der Schöpfer wäre, hätte er allerdings recht mit seinem „credo quia absurdum“; daß aber die göttliche Allmacht etwas, dessen Stoff vorher nicht bestand, ganz neu hervorbringen könne, ist sehr wohl denkbar. Da Wiesner den von ihm mißverstandenen christlichen Schöpfungsbericht ablehnen zu müssen glaubt, entscheidet er sich dafür, den Stoff „als gegeben hinzunehmen, positiver ausgedrückt, ihn als ewig zu erklären. An die Stelle des Undenkbaren ist das Unbegreifliche getreten“ (S. 24).

Zutreffend ist seine Kritik der Verwechslung von Schöpfung (Neuentstehen) und Entwicklung in Haeckels „Natürlicher Schöpfungsgeschichte“; ebenso seine Zurückweisung des willkürlichen Spieles, das Haeckel mit dem Begriff der Entwicklung getrieben hat. Auch auf die Vermengung der Begriffe Entstehung und Entwicklung in Darwins „Entstehung der Arten“ macht er aufmerksam. Darwin behandelt hier nicht die Entstehung neuer, sondern die Entwicklung schon bestehender Formen; das Wort Entwicklung hat er, wahrscheinlich wegen dessen finaler Bedeutung, ängstlich vermieden. Besonders eingehend beschäftigt sich Wiesner mit Spencers Entwicklungslehre (S. 90—115), deren „Weltformel der Entwicklung“ alles Werden und Vergehen in Natur und Geisteswelt in eine Schablone zwängt, in welcher vier verschiedene Begriffe (Entstehung, echte Entwicklung, Scheinentwicklung und Auflösung) bunt vermengt werden.

2. Was ist nun nach Wiesner *wahre Entwicklung*, und *wo kommt sie vor*? Die echte Entwicklung ist vor allem eine „faktische Entwicklung“, die an realen Naturobjekten erfolgt, nicht eine „logische Entwicklung“, die in unserer Gedankenwelt sich vollzieht. Aber die faktische Entwicklung ist nur dann eine wahre Entwicklung, wenn sie auf innern Ursachen beruht; sonst ist sie eine bloße Scheinentwicklung, von Driesch Kumulation genannt; diese geschieht durch äußere Ursachen, wie die Bildung einer Sanddüne durch den Wind. Das Wesen der *wahren Entwicklung* kennzeichnet Wiesner in Übereinstimmung mit K. E. v. Baer durch folgende vier Merkmale: „*Wahre Entwicklung ist eine auf innern Potenzen des sich Entwickelnden beruhendes, gesetzmäßig fortschreitendes, einem bestimmten Ziele zustrebendes Werden eines im ganzen Laufe der Veränderungen individuell begrenzten Wesens*“ (S. 136).

Den eigentlichen Typus der wahren Entwicklung sieht Wiesner, wie diese Begriffsbestimmung zeigt, in der individuellen Entwicklung der Organismen.

Die phylogenetische oder Stammesentwicklung (S. 181—191), deren hypothetischen Charakter er betont, ist nach ihm nur dann mit wahrer Entwicklung verbunden, wenn sie gesetzmäßig und zielstrebig aus innern Ursachen erfolgt. Daher ist die darwinistische Selektion keine wahre Entwicklung, da sie keine innern Entwicklungsursachen kennt und durch Zufall geleitet wird. Darwins Selektionstheorie sieht er übrigens für endgültig widerlegt an (S. 185). Wiesner hält es für wahrscheinlich, daß es eine wahre phylogenetische Entwicklung gibt (S. 188), und daß die de Vriessche Mutationstheorie ihren Anforderungen entspreche. Im Reich des Anorganischen will er die Kristallbildung als wahre Entwicklung gelten lassen (S. 176). Das scheint uns nicht zutreffend; denn das Wachstum des Kristalls erfolgt nur durch äußere Aneinanderlagerung der Kristallteilchen nach rein mechanischen Anziehungsgesetzen. Zudem wäre durch eine echte Entwicklung der Kristalle die Kluft zwischen leblosem und lebendem Stoff ausgefüllt, was doch Wiesner für unmöglich erachtet (S. 181). Wie steht es mit der wahren Entwicklung im Reich des „Supraorganischen", d. h. des Geistigen? Die Menschheitsgeschichte gilt Wiesner als ein bestimmter Typus der faktischen Entwicklung, in welchem neben wahrer Entwicklung auch Scheinentwicklung vorkommt (S. 217). Von der menschlichen Willensfreiheit, die nach den Indeterministen „ursachlos" zustande kommen soll, hat Wiesner leider einen falschen Begriff (S. 212). Daß die menschliche Ethik aus tierischen Anfängen sich entwickelt habe, weist er entschieden zurück (S. 218 ff.); er hält es mit Kant für ganz falsch, das Sittengesetz aus Eigenschaften der Tierwelt abzuleiten. Es ist vielmehr „plötzlich entstanden" wie der Mensch selber (S. 221 228). Dieser Abschnitt ist einer der besten des Buches.

3. Wie stellt sich Wiesner zur **Urzeugung**, zum **Vitalismus** und zum **Monismus**? Die Urzeugungshypothese, die wissenschaftlich schon längst tot war, dann aber durch den Darwinismus wieder zum Leben erweckt wurde, erklärt er mit Berufung auf Kant für vernunftwidrig und beschäftigt sich eingehend mit ihrer Kritik (S. 64—84). Da das Leben nicht von selber aus dem Unbelebten entstanden sein kann, so meint er, es müsse ebenso „ewig" sein wie der Stoff. Daß es eine dritte Möglichkeit gibt, nämlich die Hervorbringung der ersten Lebensformen aus dem Unbelebten durch eine schöpferische Macht, läßt er völlig unberücksichtigt. Auch hat er das Gewicht der naturwissenschaftlichen Gründe, welche gegen die Theorie von Svante Arrhenius sprechen, nach welcher kleinste Lebenskeime durch den Strahlendruck im Weltenraum verbreitet werden sollen, allzu leicht eingeschätzt. Aus Wiesners Stellung zur Urzeugungslehre folgt nun eigentlich mit Notwendigkeit, daß er einen wesentlichen Unterschied zwischen belebtem und unbelebtem Stoff annehmen und sich zum Vitalismus bekennen müßte gegenüber dem Mechanismus. Wenn es vernunftwidrig ist, daß Lebendes sich aus Unbelebtem entwickeln könne, so muß das Leben offenbar eine **Eigengesetzlichkeit** haben, die über den mechanischen Gesetzen steht und dieselben zu einem höheren Ziele von innen heraus hinlenkt. Aber er zieht diese Folgerung nicht klar. Einerseits spricht er sich zwar mit Kant für die unüberbrückbare

Kluft zwischen Organischem und Anorganischem aus (S. 181) und verwirft mit Kant die „Maschinentheorie" des Lebens, die zu einer „materialistischen Biologie" führe (S. 168); anderseits jedoch stimmt er Spencer bei, daß es keine andern als mechanische Ursachen für die organische Entwicklung geben könne, was auch Kant schon sage (S. 100); dagegen habe es keinen Sinn, im Supraorganischen (Geistigen) von mechanischen Kräften zu sprechen (S. 124). Den „extrem-vitalistischen Standpunkt" von Driesch, nach dem die organische Entwicklung „auf dem Gegenteil von Mechanik" beruhe, lehnt er ab, billigt dagegen Reinkes „mechanistisch-vitalistische" Auffassung (S. 170). Wiesner ist sich über das Verhältnis zwischen mechanischer Kausalität und immanenter Finalität im organischen Entwicklungsprozeß nicht klar geworden; sonst würde er sich wohl entschiedener für den Vitalismus ausgesprochen haben. Seine vortreffliche Begriffsbestimmung der wahren Entwicklung, die wir oben anführten, kann nur einen vitalistischen Sinn haben, da der Mechanismus keine innere Zielstrebigkeit kennt.

Von besonderem Interesse ist Wiesners Urteil über den Monismus (S. 228—236), das sich gegen die heute in der Naturwissenschaft herrschende monistische Mode wendet. Das Streben nach Einheitlichkeit der Naturerklärung gibt er als völlig berechtigt zu. Aber alle bisherigen Versuche des Monismus, eine solche Erklärung zu finden, seien gescheitert, weil eben dem Dualismus „so viel Tatsächliches zugrunde liegt, daß man sich zu ihm naturgemäß mehr hingezogen fühlen muß als zu dem künstlich gestützten Monismus jeder Art" (S. 230). Die Dualismen in der Natur treten uns „als vollendete Tatsachen" entgegen, während der bisherige Monismus „nur in der Einbildung existiert" (S. 235). Entschieden lehnt er namentlich den Haeckelschen Monismus ab, der überhaupt gar kein Monismus sei, sondern nur ein unklarer Pluralismus. Auch gegen den Entwicklungsmonismus Spencers spricht er sich aus, der seine scheinbare Einheit nur einer Vermengung der verschiedensten Begriffe verdanke. Trotz der Mißerfolge der bisherigen monistischen Theorien will Wiesner jedoch „nicht auf immerwährende Zeiten den Stab über den Monismus brechen". „Vielleicht kommt noch ein erleuchteter Geist, welcher uns lehrt, wie einfach und einheitlich alles zusammengesetzt Erscheinende in Wirklichkeit ist" (S. 236). Wäre Wiesner mit der christlichen Philosophie etwas besser vertraut gewesen, so würde er wohl erkannt haben, daß dem Theismus die wahre Einheitlichkeit der Welterklärung aus der Einheit der ersten Weltursache, der causa prima, schon längst gelungen ist.

Erich Wasmann S. J.

Besprechungen.

Zeitgeschichte.

Revolution und Kirche. Zur Neuordnung des Kirchenwesens im deutschen Volksstaat. Mit Beiträgen von Otto Baumgarten, Wilhelm Bousset, Alexander Brandt, August Cordes, Adolf Deißmann, Otto Dibelius, Karl Heim, Friedrich Mahling, Johannes Meyer, Karl Muth, Johannes Niedner, Rudolf Otto, Martin Rade, Ernst Rolffs, Martin Schian, Friedrich Thimme, Artur Titius, Ernst Troeltsch. Herausgegeben von Friedrich Thimme und Ernst Rolffs. gr. 8° (VIII u. 374 S.) Berlin 1919, Reimer. *M* 10.—

„Ein allseitig orientierendes und den Weg in die Zukunft weisendes Buch über die Trennungsfrage" soll laut Vorwort unter obigem Titel geboten werden. Ob diese Allseitigkeit für das protestantische Kirchenwesen erreicht sei, kann man bezweifeln. Der freiprotestantische oder neuprotestantische Geist tritt mehrfach überstark hervor. Lehrreich ist es immerhin, die Ansichten einer so großen Anzahl führender Männer im heutigen Protestantismus über die brennende Frage vereint nebeneinander zu lesen. Demgegenüber kommen die Zukunftsaussichten der katholischen Kirche in dem Buche zu kurz. Darüber sagt das Vorwort:

„Von einer paritätischen Verteilung der Kapitel auf die evangelische und die katholische Kirche mußte schon im Hinblick auf die so viel schwierigere und delikatere und darum auch eine eingehendere Behandlung erfordernde Lage der evangelischen Kirche abgesehen werden; immerhin wird der Standpunkt der katholischen Kirche in den beiden von katholischer Seite herrührenden Beiträgen ausreichend und wirkungsvoll zur Geltung gebracht."

In der Tat wird man an diesen zwei Aufsätzen kaum etwas Bedeutendes auszusetzen finden. Die Arbeit des Geheimen Regierungsrats Dr. Alex. v. Brandt in Berlin gibt einen sachlichen, juristisch nüchternen Überblick über „Das Trennungsproblem und die katholische Kirche in Preußen", d. h. über die veränderte Stellung zur Staatsgewalt „lediglich vom praktisch-politischen Standpunkt aus". Daß ein Bruch mit diesen Verhältnissen für die Kirche viele Härten und Gefahren bringen muß, ist einleuchtend und wird ruhig gezeigt, ebenso auch, daß der Nachteil in Preußen aufgewogen wird durch den Gewinn, der aus dem Fortfall lästiger und verderblicher Fesseln kirchlicher Freiheiten erwächst, wenn nur die Trennung ehrlich und ohne kulturkämpferische Feindseligkeit erfolgt. Weniger farblos und teilweise mit erfrischender Wärme geschrieben ist Prof. Karl Muths

Beitrag über „Die Stellung der katholischen Kirche im öffentlichen Leben vor der Revolution". Er schaut mit Zuversicht in die Zukunft.

Um so mehr Anlaß zu Bedenken gibt ein dritter Beitrag des Buches, der ebenfalls in das katholische Gebiet übergreift. Prof. M. Rade in Marburg behandelt „Die gemeinsamen Interessen der katholischen und evangelischen Kirche angesichts der Trennungsfrage" und will mit seiner Arbeit den Beitrag fortsetzen, den er früher zu Dr. Thimmes Buch „Vom innern Frieden des deutschen Volkes" (vgl. diese Zeitschrift 92 (1917) 205 ff.) geliefert hat. Einige seiner Sätze müssen wir wörtlich anführen:

„Nun ist plötzlich, wider alles Erwarten (?), die Solidarität der beiden Konfessionen auf eine ernste Probe gestellt worden... Von irgendwelcher gegenseitigen Fühlungnahme der obersten Kirchenleitungen hat man nichts gehört. Sie hat wohl auch nicht stattgefunden. Vielleicht in München, aber in Preußen gewiß nicht. Der Erzbischof von Köln übernahm die Führung.... Unter dem 30. November gab der Oberkirchenrat in Berlin eine gleiche öffentliche Erklärung ab.... Es wäre erstaunlich gewesen, wenn nicht gleichzeitig amtlich minder gebundene Vertreter der beiden Konfessionen angesichts der gewachsenen Gefahr sich die Hände gereicht hätten. In Berlin bildete sich ein interkonfessioneller Ausschuß. Das Zentrum, nunmehr „Christliche Volkspartei", unterstrich seinen Anspruch, eine interkonfessionelle Partei zu sein, und lud gegenüber dem gemeinsamen Feinde die evangelischen Deutschen zum Beitritt ein. Diese Einladung nahmen der Berliner Pfarrer Haecker und der ehemalige Greifswalder Systematiker Dr. Dunkmann namens der Evangelischen an. Es entsteht die Gewissensfrage für jeden Christen drüben und hüben, wie er sich dazu stellen soll.... Nun ist aber gegenüber dem Erlebten vor allen Dingen Vorsicht geboten. Die Lage ist heute (Mitte Februar 1919) bereits wieder eine andere als damals, wo der Kardinal von Köln, der Berliner Oberkirchenrat, die preußischen Bischöfe sprachen. ... Man darf vielleicht sagen, daß schon heute sich der Protestantismus für die Trennung von Kirche und Staat entschieden hat, die katholische Kirche sie ablehnt. Man steht [als Protestant] nicht auf dem Non possumus. Es kommt auf das Wie des neuen Zustandes an. ...

Der katholische Teil hat sich auf den grundsätzlichen Widerspruch gegen die Trennung festgelegt. [Da] bleibt ein ruhiges und festes: Nein! Von Trennung der Kirche und des Staates kann nicht die Rede sein. — Warum nicht? Gibt es nicht Länder, in denen die römisch-katholische Kirche die Trennung anerkennt und sich wohl dabei befindet?" Soweit Rade (S. 111—114).

In diesen Gedankengängen herrscht arge Verwirrung. Der „grundsätzliche Widerspruch" der katholischen Kirche gegen die Lehre von der Trennung zwischen Staat und Kirche als dem allein richtigen und besten Verhältnis der beiden Gewalten verträgt sich ganz gut mit einem tatsächlichen Getrenntsein derselben als einem mehr oder weniger erträglichen oder gar wünschenswerten Zustand. Was Rade von der Stellungnahme des Protestantismus sagt: „Es kommt alles auf das Wie des neuen Zustandes und der Lösung des alten an; auf praktische Erwägung also, auf guten Willen und Politik", das gilt kaum weniger für uns Katholiken. Daran kann und will auch der Satz 55 des Syllabus Pius' IX. nichts ändern. Die Berufung vollends auf die Bulle Unam

sanctam Bonifaz' VIII. von 1302 setzt dem Unverstand die Krone auf und zeigt nur von neuem, wie schwer es selbst protestantischen Theologieprofessoren wird, das ABC der katholischen Dogmatik zu begreifen. Aber daß Bonifaz VIII. bei seiner Definition: Jeder Mensch müsse dem römischen Papst untertan sein, nicht an eine Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche dachte, das müßte einem modernen Menschen schon der einfache historische Sinn nahelegen. Geschichtliche, exegetische usw. Betrachtungen und Exkurse, die solchen Bullen vielfach eingeflochten sind, bilden keine dogmatischen Bestandteile. Dem Evangelischen Bund blieb es vorbehalten, sogar das Breve Klemens' XIV., womit er 1773 die Gesellschaft Jesu aufhob, zu einer dogmatischen Entscheidung zu stempeln. Dieser Begriffsverwirrung scheint Rade zum Opfer gefallen zu sein.

Zum Satz 55 des Syllabus sei nur soviel bemerkt: Wenn der Papst den Satz verurteilt: „Die Kirche ist vom Staat und der Staat von der Kirche zu trennen", so denkt er ebensowohl wie die damaligen Urheber der verworfenen Theorie in erster Linie an Staaten mit rein katholischer Bevölkerung und katholischer Regierung. Über das richtige und normale Verhältnis eines unchristlichen, unkatholischen oder religionslosen Staates zur Kirche ist daraus noch blutwenig zu lernen. Die Art aber, wie in Deutschland und namentlich in Preußen die Kirche vor und nach dem Kulturkampf mit dem Staate „verbunden" war, entsprach den dogmatischen und kanonischen Richtlinien kaum besser als die Trennung, wie sie in Holland, England oder Nordamerika besteht. Beide Arten sind Modi vivendi, Notbehelfe, die man duldet, um Schlimmeres zu verhüten, die aber doch mehrfach hinter dem Ideal zurückbleiben. Welcher Modus vivendi im einzelnen Falle den Vorzug verdient, ist, wie gesagt, eine Frage der praktischen Kirchenpolitik, eine Frage nach dem „geringeren Übel".

Im letzten Kapitel des Buches tritt Prof. A. Deißmann mit Eifer für den Fortbestand der theologischen Fakultäten an den staatlichen Hochschulen ein und sucht zu beweisen, daß diese Fakultäten oder genauer ihre Professoren tatsächlich keinerlei „kirchlicher Bindung" unterworfen seien.

„Die Geschichte der theologischen Fakultäten ist, wie jeder, der sie kennt, ohne weiteres sieht, die Geschichte einer umfassenden und grundsätzlichen Säkularisierung.... Das glänzendste Beispiel ist die alt- und neutestamentliche Bibelforschung, die schon seit über zweihundert Jahren aus der muffigen Atmosphäre der dogmatischen Tradition immer mehr und immer bewußter in Freiluft und Freilicht herausgetreten ist. Dieser Säkularisation ihrer Methode entspricht eine längst zur Tatsache gewordene weitgehende Befreiung der theologischen Fakultäten von ihrem ursprünglich sehr engen Zusammenhange mit der Kirche." Dem letzten Satze fügt Deißmann die Anmerkung bei: „Ich spreche hier von den protestantischen Fakultäten, weil ich deren Eigenart genau kenne; aber auch die katholischen Fakultäten haben eine wenn auch langsamere und sanftere Säkularisierung erlebt und erleben sie noch" (S. 354).

Da erhebt sich doch die Frage, ob die katholische Kirche einer derartigen Säkularisation ihrer Theologie ebenso wohlwollend oder neutral gegenüberstehen könnte, wie es nach Deißmanns Bericht beim Evangelischen Oberkirchenrat

der Fall ist. Trotzdem sind auch wir der Meinung, daß gegenüber den Gefahren, welche mit der Neuordnung der kirchenpolitischen Verhältnisse auftauchen, eine praktische Verständigung von Fall zu Fall zwischen den getrennten Christen möglich und wünschenswert ist. Woran es liegt, daß ein solches Einvernehmen nicht gelingen will, darüber ist früher (97 [1919] 199 ff.) einiges gesagt.

Matthias Reichmann S. J.

Psychologie.

1. Psychologisches Praktikum. Leitfaden für experimentell-psychologische Übungen. Von Dr. R. Pauli. Mit 90 Abbildungen im Text und 1 Tafel. 8° (XIV u. 224 S.) Jena 1919, Gustav Fischer. *M* 10.—

Pauli schenkt uns den ersten deutschen Leitfaden für einen Einführungskurs in die experimentelle Psychologie. Sein Vorbild sind die meisterhaften Praktika, deren sich die Naturwissenschaften bereits erfreuen. Man muß dem Verfasser das Zeugnis geben, daß ihm dieser erste, durchaus selbständige Versuch trefflich gelungen ist, soweit dies der derzeitige Stand der experimentellen Psychologie überhaupt gestattet. Der Anfänger, der Paulis Buch als Führer benutzt, lernt sorgfältig und sauber arbeiten. Begreiflicherweise sind die höheren Gebiete der Psychologie nur andeutungsweise vertreten. Denn einmal ist die Methodik dieser Gebiete noch wenig ausgearbeitet, und zum andern kann ein Praktikum das Wichtigste für diese Forschungsart, das Verständnis für die psychologischen Angaben der Versuchspersonen und den Blick für die Probleme nicht beibringen. Die Illustrationen des Buches sind hervorragend klar; man beachte etwa die schöne Darstellung der Sternkontakte (Abb. 74). Auch haben der Verlag und der Verfasser weder Opfer noch Mühe gescheut, um je nach Bedarf auch ganz exakte Tafeln herzustellen, so drei Tabellen zur Erprobung der Sehschärfe. Den einzelnen Versuchsarten sind ausführliche Vordrucke beigegeben, die zu einer sorgfältigen und praktischen Registrierung der Beobachtungen anleiten. In Anbetracht der vorzüglichen Ausstattung des Buches ist der Preis ein für die gegenwärtigen Verhältnisse sehr mäßiger.

2. Grundzüge der Psychologie. Von H. Ebbinghaus. Erster Band, vierte Auflage, bearbeitet von Karl Bühler. 8° (XX u. 792 S.) Leipzig 1919, Veit & Comp. Geb. *M* 32.—

Habent sua fata libelli. Hermann Ebbinghaus hat es nicht über sich gebracht, den zweiten Band seines Lehrbuches zu schreiben. Als er den ersten aufsehenerregenden Band der Grundzüge in zweiter Auflage herausgegeben hatte, entriß ihn ein vorzeitiger Tod. Ernst Dürr wurde mit der Herstellung der dritten Auflage und mit der Vollendung des Werkes beauftragt. Um nach seinen Ideen weiter bauen zu können, änderte er mancherlei auch an dem ersten Bande. Nachdem auch Dürr, erst 41 Jahre alt, abberufen wurde, übertrug der Verlag

die Neuherausgabe Prof. Karl Bühler. Damit geht das klassische Werk des Assoziationspsychologen in die Hände eines Denkpsychologen über.

Das Werk von Ebbinghaus bedarf keiner weiteren Empfehlung. Es genügt statt dessen anzugeben, inwiefern Bühler im ersten Bande zum alten Ebbinghaus zurückgekehrt ist. Das einleitende Buch über das Verhältnis von Leib und Seele ist geblieben. „Ich muß gestehen, daß die Ausführungen im ersten Buch nur aus Pietät gegen Ebbinghaus, den glänzenden Verfechter des psychophysischen Parallelismus, vollkommen unberührt geblieben sind; mich selbst dünkt, daß auf seiten der Wechselwirkungsannahme die besseren Gründe stehen. Freilich, wenn ich überzeugt wäre, daß die Streitfrage als vollkommen entschieden gelten könnte, hätten alle Rücksichten weichen müssen" (S. XIV). Zur Orientierung in dieser Frage ist S. 26 die einschlägige Literatur angeführt. Geyser (Die Seele, 1914) und Gutberlet (Der Kampf um die Seele², 1903) wie überhaupt die Vertreter der Einheitstheorie sollten da nicht fehlen. Die von Ebbinghaus herrührenden Abschnitte über Trieb und Wille sowie die Abschnitte über Ähnlichkeit und Verschiedenheit, Einheit und Vielheit sind in den zweiten Band verwiesen. Die Änderungen Dürrs sind fast ganz der ursprünglichen Darstellung gewichen. Von Bühler sind entsprechend den Errungenschaften der letzten Jahre neu hinzugefügt § 47 über Vorstellung und Empfindung, § 48 über den Vorstellungsraum und die Lokalisation der Vorstellungsgegenstände, § 52 Gefühl und Affekt, Gefühl und Empfindung, endlich § 65 über Komplexbildung. Gelegentliche Änderungen und Zusätze erhielt die Empfindungslehre; § 32 über die Kraft- und Bewegungsempfindungen wurde auf Grund der Ergebnisse v. Freys wesentlich abgeändert.

Der von Dürr verfaßte zweite Band wird nunmehr als eigenes Buch unter dem Titel „Sittlichkeit, Religion und Kunst. Eine psychologische Untersuchung", erscheinen, während als zweiter Band zu Ebbinghaus ein selbständiges Werk Bühlers über die Psychologie des höheren Geisteslebens tritt. Wir zweifeln nicht, daß Bühler mit dem vorliegenden ersten Band sich den Dank aller Freunde und Schüler von Ebbinghaus erworben hat, wir hoffen aber ebenso bestimmt, daß er mit dem kommenden Bande einen nicht geringen Teil derselben Leser dem Verständnis der Denk- und Willenspsychologie näher bringen wird.

3. Psychologie des Denkens. Von W. Betz. 8° (IV u. 352 S.) Leipzig 1918, J. A. Barth. *M* 12.—

Betz macht den Versuch, die wichtigsten Funktionen des Denkens ausschließlich mit Gelegenheitsbeobachtungen aufzuhellen. Die experimentelle Methode verschmäht er, wie es scheint, grundsätzlich; die bisherige denkpsychologische Literatur erwähnt er mit keiner Silbe. Der Versuch ist um so lehrreicher, als Betz zweifellos ein Mann von Geist, von guter Beobachtungsgabe und auf dem Gebiet der Assoziationspsychologie nicht unbewandert ist. Und nun das Ergebnis. Zwei Stichproben mögen es veranschaulichen. Über das schlußfolgernde Denken ist Betz nicht Herr geworden. Er schreibt: „Wenn es so nun also zweifelhaft bleibt,

worauf die merkwürdigen Schulerlebnisse beruhen, so können wir auf jeden Fall so viel sagen, daß sie im praktischen Denken nur eine verschwindende Rolle spielen und daß ihnen höchstens ein trügerischer Erkenntniswert zukommt." Wie viel man doch im beneidenswerten Zustand der Unwissenheit behaupten kann! Endlich entdeckt Betz „die fundamentale Tatsache, daß evidente Sätze falsch sein können". Ist ja das ganze Denken nach Betz keine Einsicht, sondern nur Einstellung. — Die Notwendigkeit der experimentellen Denkforschung konnte nicht besser bewiesen werden.

4. Der Wille, seine Erscheinung und seine Beherrschung nach den Ergebnissen der experimentellen Forschung. Von Joh. Lindworsky S. J. 8° (VIII u. 208 S.) Leipzig 1919, J. A. Barth. *M* 10.—

Das Buch wurde als kritisches Sammelreferat über die bisherige experimentelle Willensforschung zunächst für die Fachleute auf Veranlassung des Herausgebers des „Zentralblattes für Psychologie und psychologische Pädagogik" geschrieben. Gleichwohl hofft es, auch in den weiteren Kreisen der philosophisch, pädagogisch und aszetisch Interessierten seine Leser zu finden. Die kühnen Versuche der Experimentalpsychologen, den Willensakt und sogar die Motivationsvorgänge in das Experiment hineinzuzwingen und die Ergebnisse der Experimente qualitativ und quantitativ zu bewältigen, verdienen an sich schon das höchste Interesse. Allerdings fordert manche Methode und manche Deutung der Ergebnisse zu scharfer Kritik heraus. Dennoch kann die junge experimentelle Willensforschung auf recht befriedigende Ergebnisse schauen. Entgegen den Hypothesen des Sensismus sind die Grundanschauungen gesunder Philosophie bestätigt und ein sicheres Fundament für so manche weittragende Frage gelegt. Die kritische Übersicht über die Willensforschung scheint mir sodann die Experimentalpsychologie zu einer Neuorientierung ihrer ganzen Betrachtungs- und Arbeitsweise zu drängen. Ich gedenke das an anderer Stelle im einzelnen zu zeigen. Die Anwendungen für die praktische Pädagogik, soweit sie sich jetzt schon machen lassen, fordern eine weit individuellere und unvergleichlich mehr durchdachte Behandlung des Zöglings als die landläufigen Ansichten von Willensbeeinflussung und Willensstärkung.

Johannes Lindworsky S. J.

Umschau.

Wehe den Siegern?

Im April- und Augustheft 1918 dieser Zeitschrift würdigten wir, der damaligen Zeitlage entsprechend, das Selbstbestimmungsrecht und den Weltbund der Völker als Kriegsmaschinen der Entente. Nun versucht man noch, sie zu dekorativen Zwecken zu verwenden. Aber die Täuschung verfängt nicht mehr. Ein Freund dieser Ideen, der bekannte Mitarbeiter der „Basler Nationalzeitung", schrieb [1] unter dem ersten Eindruck des Versailler Friedens: „Ein entsetzliches Unglück hat die ganze Menschheit betroffen. Es gibt vorerst weder Abrüstung, noch wahren Völkerbund, noch wirklichen Frieden, noch Gerechtigkeit, sondern bloß Haß, Rache, Krieg, Entsittlichung und Aufruhr." Indem Woodrow Wilson „diese Verhöhnung seines ganzen Denkens" ruhig hinnahm, sei „die Welt um eine große Hoffnung ärmer geworden". Gewiß, der Friede von Versailles hat das Selbstbestimmungsrecht der Völker nicht konsequent angewendet, geschweige durchgeführt; es wird nun in Europa voraussichtlich mehr Irredenten geben als vor dem Kriege. Den „Völkerbund" gar, der da ins Dasein trat, bezeichnete ein Ententeblatt als einen Kriegstrust der verbündeten Mächte. Allein der Imperialismus hat sich dabei einigermaßen in seine eigenen Netze und Schlingen verstrickt.

Die Lage war diese: Wer immer als Sieger aus dem Weltkrieg hervorging, den mußte die Wucht der Logik zu einem Gewaltfrieden bringen und zwingen. Einem imperialistischen Krieg entspricht nur ein imperialistischer Friede. Wenn Brest-Litowsk dafür zeugt, so beweist es Versailles überwältigend. War der Kriegszweck Sieg im Wettbewerb um Weltmachtgeltung, so mußte der Friede den Besiegten wettbewerbunfähig, aussichtslos unfähig machen. Das kann nur ein Gewalt-, ein Vernichtungsfriede. Nun hat die Entente zwei Hilfskräfte und Bundesgenossen angeworben, die sie nach ihrem Sieg nicht schlechthin verleugnen konnte. Irgendwie, wenn auch noch so scheinhaft, mußte sie sich zum Völkerselbstbestimmungsrecht und zum Weltvölkerbund bekennen. Gegen das Machtprinzip des Imperialismus, gegen den Willen der rein imperialistisch Denkenden unter den Siegern haben die beiden Ideen, welche im Namen des Weltrechts der Zukunft und der ewigen Gerechtigkeit unversöhnliche Gegner jedes Imperialismus sein müssen, ein wenig und dazu noch wankenden Boden gewonnen,

---

[1] Nr. 213, Abendblatt vom 8. Mai 1919.

aber doch Boden gewonnen. Wird der Imperialismus die ihm feindlichen Geister, die er rief, eben das Selbstbestimmungsrecht und den Weltbund der Völker, zu bannen vermögen, oder wird er sich in den Netzen und Schlingen, die er auswarf, selbst erdrosseln? Der Imperialismus hat eine Höhe erreicht, die kaum mehr übertroffen werden kann. Allerdings schreibt Bernard Shaw in einer beachtenswerten Schrift: „Wenn die Vereinigten Staaten 1000 neue Schiffe bauen, muß England 1500 bauen", was den Ausblick auf neu einsetzendes Wettrüsten aufschließt, auf fortschreitenden Imperialismus und neue imperialistische Kriege. Shaw trägt nicht das geringste Verlangen danach; er schreibt vielmehr[1]: „Wir übrigen aber haben für ein Menschenalter vom Kriege genug und sehen es als oberste Pflicht der Friedenskonferenz an, dafür zu sorgen, daß im Völkerleben das Recht an die Stelle der Gewalt tritt." Ein wie vollkommener Bankbruch dieser Erwartung seitdem eintrat, weiß alle Welt. Allein Übertreibungen rächen sich. Sie erschöpfen sich selbst. Wenn der Imperialismus „saturiert" ist, um ein Wort zu gebrauchen, das Bismarck von Metternich übernahm, geht er seinem Ende entgegen, während die ihm feindlichen und doch von ihm gerufenen Geister in den Anfängen ihres Anstiegs stehen. Wem gehört die Zukunft, einem Ende oder einem Anfang? Die Sieger sind dem Ende verschrieben, sie sind zunächst, seit Versailles, bleibend dem Imperialismus verfallen. Die Besiegten aber können im Zeichen des kommenden Weltrechts ihren eigenen Anstieg angehen, können die Jugendkraft entwicklungsfähiger Ideen sich aneignen, können die nationale Gerechtigkeit im Selbstbestimmungsrecht der Völker, die internationale Gerechtigkeit im Weltbund der Völker als die Leitsterne ihres Neulebens ansehen. Dann mag, ohne Weltkrieg, im Fortgang der Weltkultur es geschehen, daß in sozialen Fortschrittsfragen die Sieger von heute ins Hintertreffen geraten und die Besiegten von heute die Führung erlangen, daß in diesem Sinn die Sieger Besiegte werden und Sieger die Besiegten.

Robert von Nostitz-Rieneck S. J.

Konradin im Drama.

Daß Konradins, des sechzehnjährigen Staufensprossen, tragisches Geschick undramatisch sein soll, wie Immermann gemeint hat, wird schon durch eine sehr frühe Bearbeitung für die Schulbühne aus dem Jahre 1666 widerlegt. Die Verfasser des alten Jesuitendramas hatten in der Wahl ihrer Vorwürfe im großen ganzen ein glückliches Kunstgefühl. Wohl mag die jugendliche Erscheinung des Helden zu einer Schüleraufführung gereizt haben; aber man darf doch nicht vergessen, daß die Darbietung für einen größeren Zuschauerkreis berechnet sein mußte. Leider ist nur eine sog. Synopsis, ein zusammenfassender Überblick, erhalten und somit die künstlerische Aufmachung bloß im groben Aufriß ersichtlich. Darnach beginnt das Stück mit der Gefangennahme Konradins und seines unzertrennlichen Freundes Friedrich von Baden und Österreich, greift also gleich

[1] Winke zur Friedenskonferenz (Berlin 1919) 7 90.

mitten in die Ereignisse ein und zeigt schon dadurch, daß es mehr bieten will als ein nüchternes „Agieren der Geschichte“ im Stile des Hans Sachs. Wohl hält sich der Verfasser des Spieles an seine Quelle, läßt z. B. die Gefangennahme dadurch geschehen, daß Konradin sich durch einen Ring verrät, den er dem Fährmann als Schiffsgeld gegeben hatte. Der zweite und dritte Aufzug stellen die Beratungen Karls von Anjou über das Geschick der beiden Gefangenen und ihr Todesurteil dar. Die Höhe der Tragödie liegt im vierten Aufzug. Konradin überträgt sein Recht auf Sizilien dem Könige Peter von Aragonien und ruft die Bayern als gerechte Rächer des ungerechten Todesspruches auf. Dann umarmen sich die beiden Freunde zum letzten Lebewohl. Zuerst fällt Friedrichs Haupt; Konradin betet noch unter Anrufung Marias und beugt mit sichtlichem Gefühl der Reue über seine Sünden den Nacken dem Henkerbeil. Damit scheint der Stoff erschöpft; doch es folgt noch ein letzter Aufzug als „Schwabens Tröstung“. Die göttliche Vorsehung spendet diesen Trost namentlich durch den hohen Ruhm der Nachfolger Konradins in Bayern und Schwaben. So wird wie auf goldener Brücke der Übergang zu dem Schlußgedanken gefunden, wonach das ganze Stück als Festspiel zu Ehren eines kurfürstlichen Gönners zu dienen bestimmt war. Natürlich hat jeder Aufzug seinen besondern Chorgesang, dem Inhalt der Darstellung angepaßt, und diese damals übliche Beigabe erklärt wohl den großen Aufwand der jugendlichen Spieler: fünfzig an der Zahl, die aus allen Klassen des Gymnasiums und der Philosophie ausgewählt waren. Die Verherrlichung der deutschen Treue, insbesondere des „diamantenen Ringes der jugendlichen Freundestreue, den kein Mißgeschick zerbrechen kann“, sollte durch die Dichtung im Bilde gezeigt werden, und dieser Zweck wurde sicherlich erreicht. Es war ein in jedem Betracht würdiges Schuldrama der alten Jesuitenbühne.

„Der, sein begehrtes Erbe vor dem Blick,
Das Haupt dem Beil gebeugt, das blondumlockte,
Auf das der Mutter heiße Träne fiel,
Wie ihn noch lang daheim sein Volk betrauert.“

So hat Martin Greif Konradin in seinem Hohenstaufen-Dreispiel für die hohe Kunst dargestellt. Auf Klingers „Konradin“ und Uhlands Bruchstück sowie Herrigs schwungvolles Spiel braucht nicht näher eingegangen zu werden; sie seien nur der Vollständigkeit halber erwähnt.

Greifs Stück wurde wiederholt auch von Studenten unter großem Beifall gespielt, „wiewohl manche Feinheit des Werkes der Gelegenheit weichen mußte, um die Schwierigkeit den jungen Talenten nicht unüberwindlich zu machen“, wie ein leitender Berufsschauspieler sich ausdrückte. Den Eindruck der eigenartigen Tragödie aber, von Künstlern dargestellt, hat ein Kenner und Bewunderer der dramatischen Muse Greifs, der bekannte Oberregisseur des Münchener Hoftheaters Josza Savits, kurz und treffend also geschildert: „Die rührende Jünglingsgestalt Konradins von Schwaben, des letzten Sprößlings des schwäbischen Kaiserhauses der Hohenstaufen, bildet den fesselnden Mittelpunkt dieses in seiner Handlung

vielbewegten, reichgegliederten Trauerspiels. Anscheinend eine unabsehbare, bunte, vielfach verschlungene Menge von Personen, Figuren, Begebenheiten und Ereignissen, politischen und menschlichen Trieben und Absichten, von Gefühlen und Leidenschaften, von edelsten Impulsen und schnödestem Undank, von sonnenhellem Idealismus und niedrigstem Egoismus, von deutscher Treue und von welscher Falschheit. Und doch, wie hat der Dichter die Handlung vollkommen klar abgesponnen, wie hat er das einheitliche Interesse an der im hellsten poetischen Lichte strahlenden Hauptperson festzuhalten gewußt! Und welche dankbaren Aufgaben hat der Dichter in all seinen Werken, aber in diesem ganz besonders, einer höheren Zielen zustrebenden Schauspielkunst geschaffen! Abgesehen von der poetischen Gestaltungskraft, ist in diesem Trauerspiele die dramatische Technik zu bewundern, die den Dichter auf dem Gipfel seines Könnens zeigt."

Welches Urteil müßte Savits erst über Raoul Konens Trauerspiel „Der junge König" (Bonn 1918) fällen, vor dem sich Greifs Werk beinahe nur wie ein Schatten ausnimmt! Schon in der äußerlichen Aufmachung zeigt sich ein großer Unterschied beider Dramen. Konens Dichtung setzt dort ein, wo Greif bereits seinen vierten Aufzug beginnt: mit der Entscheidungsschlacht von Tagliacozzo, ähnlich wie es der alte Jesuitendichter getan hat. Mehr noch als in der Handlungsführung überragt „Der junge König" durch die Zeichnung der Charaktere mit der anschaulichen, gedankenstarken Sprache. Man vergleiche beispielsweise Greifs Violante mit Konens Lucia, die beide demselben Zweck des Verrates dienen; vielleicht blenden fast Konens Südlandsfarben in der Gefühlstragödie, wie man Lucias schaudererregendes Geschick nennen könnte. Und vollends die beiden Lichtgestalten in dem Hauptspiel! Es ist geurteilt worden, daß in Konradin, dem Schönheitssucher und Träumer, dem Zauderer und Säumer, der erst in Kerkersnacht sich zur Wirklichkeit zurückfindet und auf sich selbst und seine Heimat besinnt, gleichwie in seinem mannhaft treuen Marschall Kroff zwei Gestalten geschaffen seien, die bisher in der deutschen Literatur noch nicht vorhanden waren und den Schauspieler vor ganz neue Aufgaben stellen (K. V. 27. April 1919). Der Dichter selbst hat in einem Briefe verraten, daß er sich bei Schaffung seiner neuen Tragödie neben anderem bestrebt habe, die deutsche Seele in den zwei Gestalten Konradin und Kroff, deren typische Veranlagungen sich gegenseitig ergänzen sollen, poetisch zu fixieren. In Konradin habe er die schönheitsdürstende, grübelnde, südentrunkene, in Kroff die mehr realistisch gerichtete deutsche Seele verkörpert. Die Seele Konradins sei die Seele des Volkes der Dichter und Denker — Konradin gehört ja wirklich zu unsern Minnesängern —, die Seele Kroffs lebe in den deutschen Kriegern des Weltkrieges. In diesem Sinne schon darf „Der junge König" eine Schöpfung des Krieges genannt werden, mehr noch in dem Durchwehen des Gegenwartsgeistes durch das ganze Spiel hindurch, besonders aber bei Schilderung der Gegenspieler.

Es geht nicht an, auf alle Schönheiten der Konenschen Schöpfung aufmerksam zu machen; dafür müßte man die Dichtung nachschreiben. Zusammenfassend kann über dieses echte Kunstwerk gesagt werden, daß der vielgepriesene Dichter der

Tragödie aus dem sinkenden Rom „Flavius Stilicho“ in seinem neuen Meisterwerke nach allen Seiten der Kunstbetätigung nicht unbedeutend gewachsen ist. Schon das einfache Lesen des Stückes ergreift, auf der Bühne muß es hinreißen. So hat es der erste Erfolg im Kölner Schauspielhause auch bestätigt. „Ein regendüsterer Tag, der 7. November. Matte Lichter. Schweigende Menschen. Schlimme, unruhedrohende Gerüchte irren durch die Stadt. Die Zeit lastet schwer. Das war der Augenblick, wo im Schauspielhause zu Köln ‚Der junge König‘ zum erstenmal vor die Öffentlichkeit trat. Allzu gut ist der Zeitrahmen auf dieses Trauerspiel eingestimmt. Nur ein Dichter, der sich in hohem Grade die Gunst eines großen Kreises errungen, konnte heute zu Wort kommen. Der Abend brachte in der Tat einen unvergeßlichen Genuß. ... Die Dichtung stellt einen Zuwachs zum Besten in unserer Bühnenliteratur dar. Es wäre schade, wenn der Sturm im Staatsleben sie verschüttete“ (Allg. Rundschau Nr. 47).

Eines solchen Erfolges kann sich einfache Geschichtsdarstellung nicht rühmen. Aristoteles hat recht, daß die Dichtung etwas Philosophischeres und Tieferes sei als die Geschichte.

Nikolaus Scheid S. J.

Katholische literarische Tätigkeit in der Reformationszeit.

Allgemein bekannt ist, mit welch rastlosem Eifer die Reformatoren des 16. Jahrhunderts an der Verbreitung ihrer Ideen arbeiteten. Das Verfahren der Flugblätter und Broschüren ist nicht erst eine Errungenschaft des 20. Jahrhunderts, sondern stand schon damals in voller Blüte. Weniger bekannt ist, daß auch die Vertreter der katholischen Kirche sich dieser Mittel in gleichem Maße bedienten — soweit das möglich war. Die Schwierigkeiten waren nämlich oft nicht gering. Daß weitgreifende Umtriebe mehr noch im stillen als vor der breiten Öffentlichkeit arbeiteten, mußten die katholischen Gelehrten auch damals zu ihrem Schmerze erfahren. Joh. Cochläus schreibt im Vorwort zu seiner 1525 erschienenen Responsio auf Luthers Schrift: Adversus latrocinantes et raptorias cohortes rusticorum an Bischof John Fisher: Ich hätte Dein treffliches Werk gegen die 41 Artikel Luthers schon längst ins Deutsche übersetzt, „wenn ich einen zuverlässigen und geeigneten Drucker gefunden hätte. Aber die Ungunst der Zeit und die Bosheit der Menschen uns gegenüber war damals so groß, daß jeder von unserer Seite nur mit der größten Schwierigkeit etwas gegen die neue Partei herausgeben konnte“. Schließlich fand er einen, aber derselbe war den Lutheranern gegenüber nicht vorsichtig genug. Diese wußten sich nämlich von ihm die Bogen der Manuskripte von Fisher, Dietenberg und Cochläus zu verschaffen und warfen sie so durcheinander, daß eine Neuordnung unmöglich wurde. So mußte von der Drucklegung Abstand genommen werden.

Mit welchem Eifer in Verbindung mit geeigneten Druckern gearbeitet wurde, möge durch einige Beispiele erläutert werden. In der ersten Zeit war es besonders Joh. Eck, der mit erstaunlicher Schlagfertigkeit und Schnelligkeit die Gegner

zu parieren wußte. Gleich den ersten Thesen Luthers über den Ablaß trat er mit den „Obelisken“ entgegen; die Menge seiner Schriften und Broschüren reicht ans Unübersehbare heran; keinen Angriff ließ er ohne Abwehr. 1525 faßte er in seinem „Enchiridion“ die bestehenden Kontroversen kurz und knapp zusammen, indem er die Einwürfe der Gegner jedesmal voranstellte, in bündiger aber klarer Form die katholische Lehre entwickelte und schlagfertige Antworten auf die Einwürfe folgen ließ. Th. Wiedemann (Joh. Eck, Regensburg 1865) bringt die Titelblätter von nicht weniger als 45 Ausgaben dieser Schrift bis zum Jahre 1576, also in einem Zeitraum von 50 Jahren, wobei er nicht einmal vollständig ist, wie die mir vorliegende, bei ihm nicht aufgezählte Ausgabe Antwerpiae 1535 zeigt. Zu Ecks Lebzeiten, also bis 1543, erschienen wenigstens 25 lateinische, eine deutsche und eine flämische Ausgabe des Werkes. Das deutet auf einen regen literarischen Betrieb hin. Als Parallele möge des Kardinals Hosius Confessio catholicae fidei dienen, die zuerst Mainz 1557 erschien und noch zu Lebzeiten des Verfassers (gest. 1579) 32 verschiedene Ausgaben erhielt. 32 Ausgaben bedeuten aber für ein Werk von 416 Folioseiten in einem Zeitraum von 20 Jahren einen Riesenerfolg.

Nun einige Beispiele für die Schnelligkeit des literarischen Arbeitens. Der als Legat aus den ersten Jahren des Auftretens Luthers bekannte Kardinal Cajetan schreibt in der Vorrede seiner Broschüre über das Meßopfer an Klemens VII.: „Zurzeit war ich Instruktor des Nuntius zur Beantwortung der wider die Eucharistie von den Gegnern erhobenen Schwierigkeiten. Neulich kam mir eine Schrift Luthers zu Gesicht, in der er die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie anerkennt, aber das Meßopfer leugnet. . . . Ich glaubte nun nicht erst einen Auftrag abwarten zu müssen, sondern hielt es für meine Pflicht, die Gründe des Irrtums in dieser neuen Häresie gleich darzulegen.“ Das Werkchen gehört zum Tiefsten, was je über das Verhältnis der Messe zum Kreuzopfer geschrieben worden ist. Es vertritt die numerische Einheit und Identität von Meß- und Kreuzopfer, soweit es sich in beiden um das Opfer Christi handelt so daß die Messe als Opfer Christi nur eine Vervielfältigung des am Kreuze einmal vollzogenen Aktes ist. Der Gedanke ist zwar ein alter, aber er ist selten mit solcher Bestimmtheit ausgesprochen worden wie von Cajetan. Die schnelle Erledigung so schwieriger Probleme setzt aber jedenfalls eine erstaunliche Fertigkeit und ein klares theologisches Wissen voraus.

Was Eck in den zwanziger Jahren für Bayern, das war Joh. Gropper in den vierziger Jahren des 16. Jahrhunderts für die Rheinlande. Erzbischof Hermann von Wied hatte 1536 ein Provinzialkonzil abgehalten, auf dem eine Reihe von zeitgemäßen Reformdekreten abgefaßt worden waren zur Aufbesserung der Verhältnisse in den zur Kölner Kirchenprovinz gehörigen Diözesen. 1538 erschienen im Auftrag des Erzbischofs die Canones Concilii Provincialis . . . Coloniensis Ecclesiae und bald darauf eine Zusammenfassung der kirchlichen Lehre mit besonderer Berücksichtigung der neuen Häresien unter dem Titel Enchiridion christianae institutionis. Beide Schriften sind von Gropper

verfaßt. Mitten in der Durchführung der Konzilsdekrete kommt eine Änderung der Lage. Der Erzbischof neigt der neuen Lehre zu. Er beruft Bucer von Straßburg nach Bonn, wo und von wo aus dieser den neuen Glauben unter bald erfolgendem lebhaften Protest des Kölner Domkapitels verkündet. Er erhält von seinem Herrn auch den Auftrag, mit Melanchthon ein Schema zur Reform der Diözesanverwaltung auszuarbeiten. Dieses erschien 1543 im Druck, in deutscher Sprache und im Auftrag des Erzbischofs veröffentlicht. Die Reform bezieht sich, wie der Titel schon zeigt, auf „die Lehre, den Gebrauch und die Spendung der Sakramente, die Seelsorge und die Verwaltung". Gropper verfaßte noch im gleichen Jahre 1543 im Auftrag des Domkapitels einen umfangreichen „Gegenbericht", ebenfalls in deutscher Sprache. Im selben Jahre erschien er im Druck, nicht unter seinem Namen, sondern als Schrift des Domkapitels. Alle strittigen Kontroversen sind mit ständiger Bezugnahme auf die Reformationsschrift behandelt. Er bittet um Entschuldigung, wenn in der Eile nicht alle Seiten der betreffenden Fragen mit wünschenswerter Gründlichkeit berücksichtigt worden seien; gleichwohl ist das Ganze als bedeutende theologische Leistung zu bezeichnen. So gibt er z. B. eine 60 Folioseiten lange Meßerklärung, die an Tiefe der Auffassung und theologischer Gründlichkeit, soweit ich sehe, alles übertrifft, was an Meßerklärungen seit Albert d. Gr. geschrieben worden ist. Die Arbeit scheint freilich in der deutschen Ausgabe ihren Zweck nicht genügend erreicht zu haben. Denn gleich in den ersten Monaten des Jahres 1544 wurde in aller Eile eine lateinische Übersetzung hergestellt unter dem Titel Antididagma, seu christianae et catholicae religionis. . . . Propugnatio. Ich sage: in aller Eile. Das Vorwort des Übersetzers — es war nicht Gropper selbst, denn unter dem 12. Mai 1544 werden ihm vom Domkapitel drei Exemplare zugestellt mit der Bitte, die Übersetzung auf ihre Treue hin zu prüfen — belehrt uns darüber: die deutsche Ausgabe in der Hand, diktiert er ohne lange Überlegung einem Schnellschreiber, der seiner Aufgabe so gewachsen ist, daß er hier und da schneller zu schreiben scheint, als der andere diktiert; wie ein Bogen beschrieben ist, faßt ihn der Drucker und läßt ihn setzen; das Ganze ist in 21 Tagen vollendet. Eine Riesenarbeit, wenn man bedenkt, welche Anzahl von Zitaten aufzuschlagen und im Urtext wiederzugeben waren. Man versteht also, daß der Übersetzer von einem Risiko spricht und seine Leser um Entschuldigung bittet, wenn ihnen manche Unebenheit des Stiles auffallen sollte. Bei der Kanonerklärung teilt uns der Übersetzer eine andere charakteristische Episode mit. Es war Gewohnheit der kirchlichen Behörden vor der Reformationszeit, aus Ehrfurcht vor dem Heiligen dem Volke den Meßkanon nicht mitzuteilen. Die Reformatoren machten sich das zunutze und überschütteten gerade den Kanon mit ihrem Gespötte; sie übersetzten ihn perfide et infideliter, entstellten und verhöhnten ihn durch „gotteslästerlichen Kommentar" in einer Weise, daß die Leute den Eindruck gewinnen mußten, es gebe nichts Verwerflicheres und Lächerlicheres auf der Welt als den Meßkanon. Auch von Bonn aus verbreitete man eine solche Flugschrift über den Kanon, und zwar „damit das Gezisch der sächsischen Mundart die Leser nicht stoße, in ganz gefälligem kölnischen Dialekt". Auf

Straßen, auf Kreuzwegen, in den Häusern wurde sie verteilt und war schließlich in jedermanns Händen. Die Gegenaktion ließ nicht lange auf sich warten. Das Domkapitel beschloß, alle Gründe gegen eine Übersetzung und Veröffentlichung hintanzustellen, und verbreitete ein Flugblatt mit getreuer Wiedergabe des Textes. „Das Lachen und Höhnen der Häretiker wurde gegenstandlos." Für die des Deutschen nicht kundigen Leser fügt der Übersetzer des Antididagma dann den lateinischen Text des Kanon bei.

Wir bewundern die Riesenarbeit und theologische Tiefgründigkeit der Trienter Konzilsbeschlüsse. Eine theologisch arme und tiefstehende Zeit hätte solche Darlegungen nicht zustande bringen können. Die Reformationszeit war nicht nur reich an bedeutenden Theologen, sondern auch an bedeutenden theologisch-literarischen Erzeugnissen, zusammenfassenden Arbeiten wie Monographien.

Josef Kramp S. J.



Begründet 1865 von deutschen Jesuiten

Stimmen der Zeit, Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Heinrich Sierp S. J., München, Veterinärstr. 9 (Fernsprecher: 32 749). Mitglieder der Schriftleitung: J. Kreitmaier S. J., R. v. Nostitz-Rieneck S. J., J. Overmans S. J., M. Reichmann S. J., O. Zimmermann S. J.

Verlag: Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau (für Österreich-Ungarn: B. Herder Verlag, Wien I, Wollzeile 33).

